KANT

KRITIKA PRAKTIČKOG UMA



KANT

Kritika praktičkog uma

Naslov originala

Immanuel Kant

KRITIK DER PRAKTISCHEN VERNUNFT

Herausgegeben von

Karl Vorländer

Philosophische Bibliothek Band 38.

Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1967.

Urednik

DIMITRIJE TASIĆ

Osnivač Biblioteke

Dr VUKO PAVIĆEVIĆ

IMANUEL KANT

KRITIKA PRAKTIČKOG UMA

Preveo
DANILO N. BASTA

Predgovor
Dr VUKO PAVICEVIC



BEOGRADSKI IZDAVACKO-GRAFIČKI ZAVOD
BEOGRAD, 1979.



IMANUEL KANT
(Putrihov crtež, oko 1798)

KANTOVA ETIKA KATEGORIČKOG IMPERATIVA

Nijedan filozof novog veka pre Marksa nije ostavio toliko traga u istoriji etike kao *Imanuel Kant* (1724—1804), osnivač nemačke klasične idealističke filozofije. Široj čitalačkoj publici on je poznat više kao moralist, to jest kao mislilac koji je glorifikovao moralnu dužnost i moralni zakon, postavljajući čoveku stroge moralne zahteve ali i razvijajući mu veru u sopstvenu moralnu svest, u mogućnost njegova moralnog samoopredeljenja. »Dve stvari«, veli Kant, »ispunjavaju dušu uvijek novim i sve većim udivljenjem i strahopočitanjem što se više i ustrajndje razmišljanje bavi njima: *Zvjezdano nebo nada mnom i moralni zakon u meni.* Ni jednu od njih ne smijem izvan mojega vidokruga tražiti kao obavljenu tamom ili pak u nedokučivosti; ja ih vidim pred sobom i neposredno ih povezujem sa sviješću o svojoj egzistenciji ... Prvi pogled na bezbrojno mnoštvo svjetova kao da uništava moju važnost kao *životinjskog stvora,* koji materiju, od koje je nastao, mora opet vratiti planetu (samo jednoj tački u svemiru), pošto je neko vrijeme (ne zna se kako) bio opremljen životnom snagom. Drugi pogled, naprotiv, beskonačno povisuje moju vrijednost kao *inteligencije* mojom ličnošću, u kojoj mi moralni zakon objavljuje život, koji je nezavisan od životinjstva, pa čak i od cijelog osjetilnog svijeta, bar koliko se dade razabrati iz svrhovitoga određenja moje egzistencije s pomoću toga zakona, koji nije ograničen na uvjete i granice ovoga života, nego koji ide u beskonačnost.«[1]

[1] I. Kant, *Kritika praktičnog uma,* prevod A. Zonenfelda, Zagreb 1956, str. 185. (Vidi u ovoj knjizi, str. 174—175)

No mi ćemo se ovde baviti prvenstveno analizom *teorijskog* sklopa Kantove etike, to jest njegovim učenjem o *kriteriju* moralnosti i o *izvoru* moralnosti.

1. NEŠTO O OSNOVNIM SMERNICAMA KANTOVA FILOZOFIRANJA

Da bismo mogli razumeti Kantova shvatanja ovih *etičkih problema*, potrebno je da se podsetimo na opšti smer i svrhu njegove filozofije uopšte. Kant je, naime, postavio sebi kao *jedan* od osnovnih zadataka da prevaziđe *skepticizam*, skeptički stav u pogledu mogućnosti *apodiktičkih* saznanja. Taj skeptički stav proizlazio je iz *empirističkog* gledišta na poreklo saznanja i dobio je svoj klasični oblik u *Hjumovom* skepticizmu, a naročito u Hjumovoj analizi pojma kauzaliteta.

Hjum, naime, tvrdi da mi ne možemo ni *racionalno*, ni na osnovu *iskustva dokazati* da između uzroka i posledica postoji *nužna* veza. On, naravno, tu vezu *ne poriče*, a još manje veruje da bi se bilo šta moglo dešavati bez uzroka i po nekom čudu, ali smatra da se *nužnost* te veze ne da dokazati. Jer, *nužnost uzročne* povezanosti dveju pojava, dva niza Činjenica implicira da su oni povezani ne samo sada, već da su takvi bili u prošlosti, pa da će takvi biti i u budućnosti. Međutim, nama je nemoguće imati neposredno iskustvo o prošlosti i budućnosti. Isto tako, ni racionalnim putem, putem razuma mi ne možemo dokazati »da slučajevi o kojima još nismo imali nikakvo iskustvo *moraju* (kurziv — *V. P.)* biti nalik na one o kojima smo imali iskustvo, da tok prirode ostaje uvijek isti«.[2] Tako se naša (ideja o nužnoj uzročnoj povezanosti i konstantnosti te veze zasniva po Hjumu u stvari ne na našoj racionalnoj aktivnosti, već na iracionalnim snagama i funkcijama: na navici, mašti i verovanju. Naime, mi neke pojave doživljavamo združene, povezane pa se u nama stvara navika da ih smatramo *nužno* povezanim i *verovanje* da će one uvek biti povezane, pratiti jedna drugu. Tako je Hjum hteo da zakonu uzročnosti porekne *nužnost.*

Kant smatra da bi ovaj skepticizam u pogledu mogućnosti apodiktičkih saznanja bio opravdan ako bi *sva* naša saznanja, svi elementi saznanja proizlazili iz čulnog iskustva. Ali on dokazuje da iako vremenski nijedno saznanje ne prethodi čulnom

[2] Dr Gajo Petrović, *Pogovor* Hjumovom djelu *Istraživanje o ljudskom razumu*, Zagreb 1956, str. 237.

iskustvu i ne nastaje pre nego dobije podsticaj iz iskustva, ipak svi elementi saznanja *ne potiču* dz iskustva. Postoji jedan aprioran elemenat, koji sama naša saznajna funkcija kao takva unosi u onaj *sadržaj* koji dobijamo preko čula i opažanja i koji sa iskustvom samo stavlja u pokret. Naša saznajna funkcija je bitno aktivna, ona iskustveni materijal povezuje, sjedinjava, uobličuje i kao takva u sebi i sobom nosi forme, okvire, *kategorije* pomoću kojdh sadržajno mnoštvo povezuje u misaono jedinstvo. Bez tih formi, bez te sintetičke moći, naši čulni opažaji, naše iskustvo bilo bi slepo, ali i naš stvaralački razum bi ostao *prazan* bez čulnog iskustva, bez podsticaj a od strane iskustva. Najbolji dokaz da postoje apriorni elementi saznanja, pa i apriorno saznanje, pruža nam matematika. U ovoj nauci um može, iz sebe, pošav od principa koji leži u njegovoj strukturi, da napreduje. A matematička saznanja su *nužna,* apodiktična, potpuno izvesna: nikada dva plus dva neće prestati da bude četiri. Ima, dakle, nužnih saznanja, jer ima apriornog elementa u saznanju. I *uzročnost* je takav elemenat, takva kategorija.

Ovde nije nužno opširno raspravljati da li je Kant dokazao mogućnost apodiktičkog saznanja, pa i apodiktičnost zakona uzročnosti, time što je poreklo te apodiktičnosti tražio u samom saznajnom čovekovom aparatu. Moglo bi se, naprotiv, dokazivati da ovaj put Kanta u stvari vodi u subjektivizam i u druge teškoće; jer ako je poreklo osnovnih kategorija u razumu samom a ne u iskustvu, onda je zaista teško dokazati kako one *moraju* važiti za stvarnost i iskustvo, kako im se stvarnost mora »pokoravati«. Isto tako se mora opravdano kritikovati i pojam apriornog elementa u saznanju. Međutim, za nas je ovde bitno naglasiti da će Kant i u *etici* nastojati da pokaže mogućnost postojanja *nužnih, univerzalno, apsolutno* važećih principa i da će njihov izvor tražiti opet u *apriornom* i *formalnom* elementu koji unosi sam um, iz sebe sama, nezavisno od svakog iskustva — kao opšti regulativ iskustva. Tim putem Kant je i na terenu morala hteo da prevlada *skepticizam.* Odnosno, Kant je mislio da se moralni relativizam (i skepticizam) mogu prevladati, te dobiti potpuno, apsolutno pouzdana i univerzalno važeća uporišta u moralnom životu samo ako se budemo rukovodili apriornim zahtevima uma, a ne predstavama o bilo kojoj, makar i veoma pozitivnoj iskustvenoj vrednosti.

2. KRITIKA SADRŽAJNIH (HEDONISTIČKIH, UTILITARISTIČKIH) ETIKA

Ovaj i ovakav, racionalističko-aprioristički i formalistiički, stav Kant zasniva, opravdava i kritikom takozvanih »sadržajnih« (hedonističko-eudajmonističkih i utilitarističkih) etika, koje, kao što smo videli, pokušavaju da *moralnost* delovanja odrede u zavisnosti od toga da li ono doprinosi ostvarenju sreće, blaženstva, zadovoljstva, koristi bilo lične bilo društvene, koje procenjuju moralno ljudske radnje prema *posledicama,* efektima u ostvarenju ovih drugih vrednosti.

Takvo određenje, takvi kriteriji moralnosti su, po Kantu, potpuno promašeni. Oni svode moralnost na nešto drugo i *niže.* Oni stoje u suprotnosti s *etičkim sudom* i *moralnim doživljajem* obične ljudske svesti, koja jasno i neposredno razlikuje korisno i moralno. »Kad bi, na primer, neki naš prijatelj koji je dao *lažno* svjedočanstvo pokušao da se opravda pred nama time što takav postupak *koristi* za njegovu vlastitu *sreću,* a zatim rekao, da je njegova sveta *dužnost* da se zalaže za tu sreću, mi bismo mu se nasmejali u lice ili bismo s gnušanjem ustuknuli«.[3] Moral nije nauka o sreći, već o tome kako da postanemo *dostojnim* sreće.

Svi mi, dalje, pravimo vrednosnu razliku između onog, inače pozitivnog čina, dela koje neko vrši radi toga što od njega očekuje korist bilo za sebe bilo za druge i onog čina koji je ponikao iz poštovanja prema moralnom zakonu koji nam takvo postupanje nalaže, iz osećanja *dužnosti* da tako treba postupati. »Posve je nešto drugo biti istinit iz (moralne) dužnosti nego iz zabrinutosti zbog štetnih posljedica.«[4] Oba načina postupanja, oba pokretača urađaju *pozitivnim posledicama,* ali im pokretači nisu jednako vredni i pouzdani. Dok činimo *objektivno dobro,* ali nas pri tome pokreće neki interes ili lični račun, mi, po Kantu, ne postupamo još istinski *moralno,* već samo *legalno.* Istinski smo moralni samo onda kad nas pokreće poštovanje prema moralnom zakonu kao takvom.

Drugo, hedonističko-eudajmonističke i druge »materijalne« etike su ne samo nesaglasne s intuitivnim neposrednim moralnim sudom i osećanjem, već se, pošav od njihovih polazišta, ne može doći do *bezuslovnog* pouzdanog *moralnog* rukovođenja

[3] I. Kant, *Kritika praktičnog uma,* str. 44. (Vidi u ovoj knjizi, str. 58)
[4] I. Kant, *Dvije rasprave,* prevod V. Zonenfelda, Zagreb, 1953, str. 164.

životom. Jer, ako hoćemo da za kriterij, *meru,* sudiju moralnosti ljudskih postupaka uzmemo njihovu efikasnost za proizvođenje zadovoljstva, sreće, — mi moramo imati u vidu da je nemoguće unapred, apriori znati šta će sve sigurno voditi sreći a šta neće. Zatim, u shvatanju *sadržaja* sreće ljudi se veoma razlikuju. Principi morala moraju, međutim, biti takvi da *svakoga* i *apsolutno* pouzdano mogu voditi onom delanju koje *treba* izvršavati. Takve principe ne možemo dobiti ako pođemo od neke *sadržajno* određene vrednosti pa da onda nju proglasimo kao rukovodno načelo akcije. Tu misao Kant često varira u svojim delima, a kaže je izrično u sledećem, teško pisanom, tekstu: »Svi praktični principi koji pretpostavljaju neki objekat (materiju) moći željenja kao odredbeni razlog volje, sveukupno su empirijski i ne mogu biti *praktični zakoni* (podvukao — V. P.). Pod materijom moći željenja podrazumijevam predmet čija se zazbiljnost želi. Ako, dakle, praktičnom pravilu prethodi želja za tim predmetom, pa ako je uvjet da se ona napravi principom, onda ja kažem (prvo): taj je princip onda uvijek empirijski. Jer tada je odredbeni razlog volje predodžba nekog objekta i onaj odnos te predodžbe prema subjektu, kojim se moć željenja određuje za ostvarivanje onog objekta. No takav odnos prema subjektu zove se ugoda u zazbiljnosti (datosti) nekog predmeta. Tako bi se ta ugoda morala pretpostaviti kao uvjet mogućnosti određivanja volje. Međutim, ni o jednoj se predodžbi nekoga predmeta, koja god to bila, ne može a priori saznati da li će biti povezana s ugodom ili neugodom, ili će biti *indiferentna.* Dakle u takvom slučaju mora odredbeni razlog volje uvijek biti empirijski, a prema tome i praktički mfaterijalni princip koji ga je pretpostavljao kao uvjet. Kako, dakle (drugo), princip koji se osniva samo na subjektivnom uslovu prijemljivosti neke ugode ili neugode (koja se uvijek može saznati samo empirijski i koja ne može na jednak način važiti za sva umna bića), može doduše da služi subjektu, koji ga ima, kao njegova *maksima,* ali ni njemu samome kao *zakon* (jer mu nedostaje objektivna nužnost, koja se mora saznati apriori), onda takav princip nikada ne može biti praktični zakon«.[5]

3. KANTOV ETIČKI FORMALIZAM I RIGORIZAM

Pa kada možemo postupiti moralno sa potpunom sigurnošću?

Videli smo da kriterij moralnosti postupaka ne može biti u njihovom spoljašnjem *efektu* i rezultatima u pogledu ostvarenja

[5] I. Kant, *Kritika praktičnog uma,* str. 25—26. (Vidi u ovoj knjizi, str. 43)

nekih vrednosti kao što su zadovoljstvo, sreća. On po Kantu mora ležati *u volji samoj,* u načinu i karakteru samih htenja. Jedino je dobra volja bez ograničenja i bezuslovno dobra; svi ostali darovi i sposobnosti čovekove mogu čak biti štetni i opasni ako nema dobre volje koja bi njima upravljala,[6] činila od njih moralnu upotrebu.

No kad je i čime je volja *dobra?* Onda kada se i ukoliko se u svom ispoljenju rukovodi moralnim zakonom. Taj zakon, da bi potpuno pouzdano vodio našu volju, sve volje, da bi važio univerzalno i u svim prilikama, ne može sadržinski ništa sugerisati našem delovanju, već tražiti samo *zakonitost* delovanja, to jest zahtevati takvo delovanje koje mogu i drugi ljudi prihvatiti. Ja ne mogu i ne moram unapred znati šta je sve ljudima korisno i prijatno; ali ću sigurno postupiti *moralno* ako »maksima« (načelo) koje se ja držim u nekom postupku jeste takva da može postati sveopšti zakon. Drukčije rečeno, ako unapred i ne znamo šta je u pojedinosti dobro, pouzdano možemo znati šta *vodi* moralnom dobru. To saznanje i tu moć poseduje svaki normalni ljudski um, pa bio obrazovan ili neobrazovan, a često se u ovom praktičnom problemu bolje može snaći jednostavni nego visoko obrazovani um. »Sta, dakle, imam da činim pa da moje htenje bude moralno dobro, za to mi nije potrebna dalekosežna oštroumnost. Neiskusan u pogledu toka svijeta, nesposoban da budem spreman na sve njegove događaje koji se zbivaju, ja sebe samo pitam: A možeš li htjeti da tvoja maksima postane opštim zakonom? Ako ne možeš, onda je treba odbaciti, i to ne za volju štete koja čeka tebe ili koga drugog, nego zato što kao princip ne može pristajati u moguće opšte zakonodavstvo.«[7]

Dakle, sadržaj, pa i *»pojam dobra i zla se ne mora odrediti prije moralnog zakona (kojemu bi se on naoko morao napraviti čak osnovom) nego samo ... poslije njega i pomoću njega.«** Kantova etika je, dakle, etika *primata norme,* zakona, i upravo u tome leži njena istorijska specifičnost. Ona ne fundira etičku normu na sadržinski određenom dobru, već dobro izvodi na osnovi norme. *Moralno* dobro je ono delanje koje je nastalo iz osećanja poštovanja prema unutrašnjem zahtevu uma koji nalaže: *»Radi tako da maksima tvoje volje u svako doba može*

[6] I. Kant, *Dvije rasprave,* str. 155—156.

[7] I. Kant, *Dvije rasprave,* str. 165.

[8] I. Kant, *Kritika praktičnog uma,* str. 75. (Vidi u ovoj knjizi, str. 83)

ujedno da vrijedi kao princip opšteg zakonodavstva«.[9] Ovakav princip ne propisuje nikakav konkretan sadržaj već nalaže samo opštu formu delovanja. Kantov etički formalizam i leži u uverenju da moralni zakon može obavezivati volju ljudsku upravo sugerisanjem ove opšte, zakonite forme delovanja.

Uz formalizam kod Kanta ide istovremeno i etički *rigorizam.* Kant, naime, smatra da se za moralno može smatrati samo ono postupanje na koje nas pokreće samo osećanje dužnosti i poštovanja prema moralnom zakonu. Svim drugim osećanjima Kant je neopravdano porekao *moralnu* vrednost. Tako on piše: »Činiti dobro gde se može jeste dužnost. Osim toga ima mnogo tako saučesno nastrojenih duša, koje i bez drugog motiva taštine ili sebičnosti nalaze unutrašnjeg zadovoljstva u tome da oko sebe šire radost veseleći se zadovoljstvu drugih ukoliko je ono njihovo djelo. Ja, međutim, tvrdim da u takvu slučaju takvo postupanje koliko god je primjereno dužnosti, koliko je god ljubazno, ipak nema prave moralne vrijednosti. Ono je, naprotiv, jednako drugim nagnućima, npr. nagnuću za čast, koje zaslužuje hvalu i bodrenje, dakle koje je vrijedno poštovanja, ako se srećom namjeri na ono što je doista opšte korisno i primjereno dužnosti, ali ne zaslužuje veleštovanja, jer maksimi nedostaje moralni sadržaj, naime da takva djela ne čini iz naklonosti nego iz dužnosti.«[10]

4. POJAM KATEGORIČKOG I HIPOTETIČKOG IMPERATIVA

Moralni imperativ nalazimo neposredno u sebi kao apriorni zahtev našeg uma koji on strukturom svojom postavlja volji, htenju. Um kao funkcija, kao moć koja generališe, podvodi pojedinačno pod opšte, ne može a da ne zahteva od nas kao voljno-emotivnih bića takve postupke, takva načela delovanja koja mogu postati opšta, koja sva razumna bića mogu prihvatiti za

[9] Ova norma često je smatrana samo kao filozofska formulacija evanđeljskog zlatnog pravila: »Ne čini drugome ono što nisi rad da tebi drugi čini«. Suštinski, ono to i jeste, iako su i razlike očevidne. Evanđeljsko pravilo, naime, ipak apeluje na lični interes i zadovoljstvo kao razlog zbog kojeg treba da uvažavamo drugog čoveka, u njemu ostaje jedan prizvuk hedonizma i egoizma. Kant, međutim, ne polazi ni od individue ni od efekta radnje u pogledu zadovoljstva, već nastoji da svoju formulaciju moralnog zakona, koja je *univerzalistička, »obrazloži«* i zasnuje *logički.* O tome će biti reci kasnije.

[10] *Dvije rasprave,* str. 160.

načelo svoga delovanja. »Čisti um je sam za sebe praktičan (to jest, može da pruži *normu* za djelovanje) i daje čovjeku opšti zakon koji nazivamo moralnim zakonom«.[11]

Um je nepodmitljiv, i što god govorile, na što god nas navodile naše naklonosti, uvek ćemo naći u sebi, mada ga nećemo uvek i poslušati, glas uma koji traži kategorički da načelo koga se držimo bude takvo da ga i drugi mogu prihvatiti. To moralno načelo ne treba nikakvih dokaznih razloga. Ono se javlja u našoj svesti kao »neotklonivi zbiljski postulat«.[12] Ovaj glas mi doživljavamo kao *imperativ,* kao zapovest, jer naše naklonosti mogu raditi i protiv njega. Kad bi naša čulno-emotivna priroda bila savršena, u skladu s umom, onda se moralni zakon i ne bi javljao kao imperativ, *dužnosti* d naklonost bi se poklapale. Međutim, stanje takve potpune podudarnosti je moguće samo za neku svetu, a ne i ljudsku volju.

Moralni zakon, međutim, ne samo zapoveda, već i *kategorički* zapoveda, za razliku od imperativa *spretnosti, mudrosti* i sličnih, koji zapovedaju samo *hipotetički.* Razlika između ove dve vrste imperativa je u tome što ovi drugi obavezuju samo uslovno, to jest samo *ukoliko* težimo, hoćemo da postignemo cilj koji je tako reći izvan samih naših radnji kojdma ga ostvarujemo. Radnje, postupci koje nam ovi imperativi nameću nemaju vrednost po sebi, nisu same po sebi obavezne, već samo ukoliko hoćemo, želimo jedan cilj u odnosu prema kojem ove radnje predstavljaju samo sredstva. Na primer (služim se svojim primerima — V. *P.), ako* neko hoće da ima dug život, da stekne imanje, postigne uspehe u društvu, *onda* se mora držati pravila higijene, štednje, umešnosti, itd. Međutim, moralne radnje su, po Kantu, obavezne same po sebi, nezavisno od zadovoljstva ili nezadovoljstva, koristi ili štete koja je s njima povezana. One su dobre po sebi a ne samo po onome što proizvode. Otuda moralni imperativ koji nam te radnje nalaže jeste kategoričan, a ne uslovan. Slobodnije objašnjeno, moralni zakon nam ne zapoveda: postupaj kako treba jer ćeš tako postići ove ili one prednosti, da bi izbegao određene neprijatnosti, već: postupaj kako treba, jer tako treba, jer tako sam moralni zakon zahteva. *(Hipotetički* imperativ mi, na primer, kaže: ne treba da lažem ako hoću da ostanem častan; *kategorički* — ne treba da lažem makar mi laž ne nanela ni najmanju sramotu).

[11] *Kritika praktičnog uma,* str. 39. (Vidi u ovoj knjizi, str. 54)

[12] Dr Vlad. Filipović, *Kantova etika,* pogovor *Kritici praktičnog uma,* str. 202.

5. KANTOV POKUŠAJ LOGIZIRANJA MORALA

No da vidimo kako Kant pokazuje da nam opšti princip koji traži od nas samo to da svoju maksimu univerzališemo, može poslužiti kao dovoljna i pouzdana osnova i oslonac za moralni život. Evo nekoliko primera, kojima se i sam Kant služi. »Ja sam, recimo, riješio da zatajim depozit čiji je vlasnik umro, a nije ostavio pismenog dokaza da je njegov depozit u mene. Ako ja sada uopštim svoju maksimu (da se depozit može zatajiti kad o njemu nema pismenog dokaza), ako se upitam da li ona može postati univerzalni zakon, vidjeću da je to nemoguće jer bi takav princip kao *zakon sam sebe ništio, jer bi prouzrokovao to da depozita uopšte ne bi bilo«.*[13] Isti zaključak dobiću ako sam imao nameru da u nekoj materijalnoj stisci dam obećanje za koje unapred znam da ga neću moći izvršiti. Ako bih svoju maksimu koje se u ovom slučaju držim (u nevolji, daću obećanje za koje znam da ga ne mogu izvršiti) uopštio, proglasio za *zakon* koji treba univerzalno da važi, videću da ona ne može postati zakonom niti pak *»biti u skladu« sa samom sobom, nego da sebi nužno mora protivrečiti.«*[14] (kurziv — V. *P.).* Naime, pretpostavka da bih mogao ostvariti svoju maksimu (recimo, doći ovim putem do novaca) jeste to da mi ljudi *veruju* da ću obećanje ispuniti (vratiti novac); a ako moja maksima postane opšta, ako svako daje obećanja za koje se zna da neće biti ispunjena, onda niko nikome *neće verovati* pa ni sopstvenu maksimu moći ostvariti. *Ovakve maksime protivreče samim sebi.*

Na ovim pnimerima vidimo ono što se može nazvati Kantovim racionaliziranjem i logiziranjem etičkog, moralnog fenomena. Kant nastoji da etičko-vrednosnu motivaciju svede na logičku argumentaciju, da pokaže kako logičko, logička neprotivrečnost može biti dovoljna osnova moralnog.

Pa ipak, može se reći da ni sam on nije mogao ostati konsekventno na ovom racionalističko-logičkom fundiranju etičkog fenomena. Tako, na primer, kada pokazuje zašto čovek ne može hteti da odustajanje od pomoći nekom ko je u nevolji postane opštim zakonom, Kant kaže »Volja koja bi to odlučila protivrečlla bi naime samoj sebi, jer se ipak može desiti dosta takvih slučajeva u kojima je čoveku potrebna ljubav i saučešće drugih, pa bi takvim prirodnim zakonom, koji je proizišao iz njegove vlastite volje, sam sebi oduzeo svaku nadu u pomoć, koju sebi želi.[15] Kao što vidimo, u ovom slučaju Kant govori ne samo o

[13] *Kritika praktičnog uma,* str. 33—34. (Vidi u ovoj knjizi, str. 49—50)

[14] *Dvije rasprave,* str. 185.

[15] *Dvije rasprave,* str. 186.

unutrašnjoj protivrečnost volje, već i o posledicama, učincima izvesnih maksima i radnji za čoveka. Probija se dakle i kod njega vrednosno-sadržajna, a ne samo logičko-formalna argumentacija.

Ali proanalizirajmo malo detaljnije onu prvu, logičku argumentaciju u Kanta. Da li je, na primer, *nužno* protivrečno instituciji depozita uopšte ako zatajimo depozit o kome nema pismenog traga? Očevidno, tu nema neke *nužne* protivrečnosti, jer, kako je primetio A. Meser, zakonodavac čak može imati nameru da se odstrani olako ostavljanje zaveštanja. »Ali ako se insistira na tome da vrednost i poverenje *treba* da vladaju u društvu upravo tako da se i onakvi depoziti vraćaju, onda se time pretpostavlja jedno »materijalno« vrednosno cenjenje (naime, cenjenje vrednosti i poverenja) kao važeće. Tek ono daje odgovor zašto ja ne mogu ono sakrivanje hteti kao opšti zakon.«[16]

Očevidno, moramo se u određenju i obrazloženju morala pozvati na druge momente, osim logičko-formalnih. Posmatrajmo to na još jednom Kantovom primeru, na problemu samoubistva. Uzmimo čoveka kojemu je život pun patnji, pa je rešio da se ubije. Maksima ovakvog čoveka bila bi po Kantu egoistička: on hoće život samo pod uslovom da u njemu ima ugodnosti. No ako se ova maksima uopšti, to jest ako svako kome je život težak reši da ga se liši, onda će se uvideti »da bi priroda koje bi zakon bio da sam život uništava s pomoću istog osjećanja koji je određen da nagoni na unapređenje života (taj osjećaj je egoizam, samoljublje) protivrječila sebi i da tako ne bi mogla opstojati kao priroda. Dakle, nemoguće je da bi ona maksima mogla postojati kao opšti prirodni zakon, a prema tome ona potpuno protivreči principu svake dužnosti«.[17]

Da li etička analiza može stati ovde gde Kant staje? Da li je dovoljno uočiti da bi ovakva individualna volja i priroda za koju bi ova maksima postala zakon bile protivrečne u sebi? Svakako nije, jer na kraju krajeva, mi *možemo* hteti i »protivrečne« postupke, postupke koji bi vodili onemogućenju naše saradnje s drugim ljudima, ali ono što nas usteže da ih *nećemo* jeste to da bi oni imali posledice koje mi ne odobravamo, koje su negativne, nevredne. Može se konačno biti i protiv samog postojanja, bića, ako se ne vidi i ne oseća da se u našem odnosu prema biću ima neka *vrednost,* da ljudska egzistencija ima vrednost. *Konačni* razlog zašto mi odobravamo istinoljubivost a osu-

[16] A. Messer, *Ethik,* S. 66.
[17] *Dvije rasprave,* str. 185.

đujemo laž, zašto pretpostavljamo pravičnost sili a uzajamnu pomoć neograničenom egoizmu nije u tome što bi drugačije htenje bilo protivrečno (mada i taj momenat igra svoju ulogu), već u tome što je prva grupa vrednosti po svojim efektima pozitivna za egzistenciju i razvoj koji želimo, hoćemo. *Vrednost* je, dakle, rekao bih, poslednji pojam etike, a ne imperativ niti logička protivrečnost ili neprotivrečnost.

Ali vrednosti se ne nameću sa apsolutnom nužnošću našem htenju, mi *možemo* delati za njih a i protiv njih. Mi smo slobodna bića. Kant je svakako zaslužan što je istakao problem slobode u etici i naglasio mogućnost čovekove *pozitivne* slobode i *autonomije,* mada joj je dao jedno u suštini metafizičko značenje.

6. UČENJE O AUTONOMIJI I SLOBODI VOLJE; ODNOS MORALNOG ZAKONA I SLOBODE

Kant, naime, nikad i ne dolazi na pomisao da slobodu shvati u smislu *proizvoljnosti,* nemotivisanosti neodređenosti delovanja. Ljudsko postupanje mora biti nečim određeno, vođeno, i za ljudsku slobodu ili neslobodu presudno je *čime* je ono određeno. A kada se kaže *čovek,* onda se mora misliti na ono što je u njemu kao prirodno datom biću *različito* od ostalih bića. Ova razlika je u tome što sva ostala bića, što »svaka stvar u prirodi djeluje prema zakonima. Samo umno biće ima sposobnost da djeluje prema *predstavi zakona,* to jest prema principima ili volji«,[18] drukčije rečeno, prema svesti. Za pitanje slobode ili neslobode *umnog* bića presudno je onda da li se ono određuje *sopstvenim* principima koji proizlaze iz njega kao takvog, kao umnog bića, ili pak *tuđim,* to jest van njega postojećim uzrocima kao i onim uzrocima u njemu samom ukoliko je *prirodno,* nagonsko biće. »Sloboda«, veli Kant, »bila bi ono svojstvo kauzaliteta umnog bića po kojemu ono može djelovati nezavisno od tuđih uzroka koji bi ga određivali, kao što je *prirodna* nužnost svojstvo kauzaliteta svih bezumnih bića, da ih uticaj tuđih uzroka određuje na djelovanje«.[19] No, »budući da pojam kauzaliteta donosi sobom pojam *zakona,* prema kojem se pomoću nečega što nazivamo uzorkom mora postaviti nešto drugo, to jest posledica, zato sloboda, premda nije svojstvo volje prema prirodnim zakonima, ipak nije bez zakona, nego naprotiv mora biti kauzalitet prema nepromenljivim zakonima, ali kauzalitet osobite vrste, jer bi inače slobodna volja bila neko čudovište.[20]

[18] *Dvije rasprave,* str. 175.
[19] Ibidem, str. 209.
[20] Ibidem, str. 209.

Sloboda čovekova sastoji se, dakle, iz dve komponente koje jedna drugu uslovljavaju: iz *nezavisnosti* od prirodnog (nagonskog) determinizma u čoveku (negativno određenje slobode) i iz mogućnosti *određivanja sopstvenim umnim principima* (pozitivno određenje slobode). Sloboda čovekova je u suštini *autonomija* (samozakonitost), podređivanje sebe kao prirodnog bića zakonu koji smo sami sebi propisali kao umna bića, kao što se, vice versa, nesloboda sastoji u *heteronomiji.* Sposobnošću svojom da sam postavi princip d zakon delovanja volje um ljudski pokazuje svoju slobodu i mogućnost čovekove slobode uopšte. U svojoj *teorijskoj* primeni na problem slobode, to jest kad raspravlja o problemu slobode u svetu uopšte, um se zapetljava u antinomiju: s jedne strane može tvrditi da postoji »kauzalitet na osnovu slobode«[21] to jest da postoji nešto što je u stanju da se samoodređuje i iz sebe počinje niz efekata, a s druge strane s podjednakim pravom tvrdi da ne postoji nikakva sloboda već da je sve uključeno u neminovno povezani lanac prirodnog događanja, u kojem je sve određeno nečim ranijim i drugim. Međutim, um kao *praktičan,* to jest kao onaj koji autonomno, sam iz sebe i po sebi, propisuje praktički, moralni zakon, kojem treba da se podrede prirodni nagoni i naklonosti, samim tim faktom praktično, na delu pokazuje mogućnost čovekove slobode. I ovim praktični um pokazuje svoj *primat* pred teorijskim umom.[22]

Sloboda kao opredeljivanje samo moralnim principom nikada nije u stvarnom ljudskom postupanju potpuno prisutna, ostvarena; naprotiv, čovek se opredeljuje i pod uticajem čulnih želja i sklonosti. Ali mi ipak osećamo u sebi zahtev da *treba* da se opredeljujemo prema moralnom principu i iz poštovanja

[21] Upor. *Kritiku čistog uma,* Beograd 1959, str. 398—399.

[22] U pojmu *primata praktičkog uma* izražava se i Kantovo nastojanje da napravi kompromis sa religijom. Naime, Kant je u *Kritici čistog uma* izvanrednom snagom pobio sve dokaze za postojanje boga i besmrtnost duše, odnosno pokazao da se postojanje boga i besmrtnosti ne da *racionalno dokazati.* Međutim, u *Kritici praktičnog uma* on uvodi i boga i besmrtnost kao *postulate.* Po njemu, mi kao praktična, to jest kao moralna bića moramo *postulirati,* zahtevati postojanje boga i besmrtnosti. Jer, u moralu i etici moramo imati ideju najvišeg dobra a najviše dobro uključuje u sebe i savršeno moralnu volju i sreću ljudsku istovremeno. No pošto savršenu, sa moralnim zakonom potpuno usklađenu, volju ne možemo ostvariti u ograničenom zemaljskom postojanju, moramo onda postulirati beskonačnu egzistenciju, odnosno besmrtnost duše. Slično je i sa postuliranjem boga (vidi opširnije: *Kritika prakt. uma,* druga knjiga, druga glava).

prema njemu. Sloboda nam, dakle, nije data koliko je zadata. »Ali nema čoveka«, veli Kant, »pa ni najgoreg zločinca, samo ako je inače navikao služiti se umom, koji, ako mu se iznesu primjeri u čestitosti u namjerama, postojanosti u slušanju dobrih maksima, saučešću u opštoj dobrohotnosti ..., ne bi želio da i on bude tako nastrojen. On to samo nije kadar izvesti u sebi zbog svojih sklonosti i nagona, pri čemu on ipak u isto vrijeme želi da bude slobodan od takvih sklonosti, koje su njemu samome mrske.«[23]

Slobodu, bar u formi zahteva da stvarno budemo slobodni, ne možemo negirati već i zato što ne možemo negirati moralni zakon u nama. Taj zakon je *neposredni fakat svesti,* a biće koje ga sebi samom postavlja mora biti slobodno biće koje sebe određuje. Moralni zakon je, dakle, *ratio cognoscendi* slobode, razlog, po kojemu saznajemo slobodu, kao što je sloboda *ratio essendi,* razlog postojanja moralnog zakona.[24] Biće koje je u stanju da se ovako određuje jeste *ličnost,* odnosno — ličnosti nema bez moći samoodređenja. Vezu i međusobnu uslovljenost sva tri ova entiteta, Kant izrično podvlači u sledećem slavnom mestu čiji metafizički prizvuk nikad nije mogao da smeta njegovu moralističko-vaspitnom sadržaju: — »O dužnosti! ti uzvišeno veliko ime... koji je izvor dostojan tebe i gde se nalazi koren tvog plemenitog porekla koji s ponosom odbija svako srodstvo s naklonostima, i od koga korena voditi poreklo jeste neophodni uslov one vrednosti koju samo ljudi mogu sebi dati? To ne može biti ništa manje nego ono što čoveka uzdiže nad njim samim (kao jednim delom čulnog sveta), što ga povezuje za jedan poredak stvari koji samo um može zamišljati i koji ujedno ima pod sobom čitavi čulni svet a sa njim i čovekovu empirijski odredljivu egzistenciju u vremenu i celinu svih ciljeva... To nije ništa drugo do *ličnost,* to jest sloboda i nezavisnost od mehanizma cele prirode, ali istovremeno posmatrana kao moć jednog bića koje je podvrgnuto osobenim zakonima, naime čistim praktičnim zakonima koje daje njen vlastiti um, dakle, lice ukoliko pripada čulnom svetu podvrgnuto je svojoj vlastitoj ličnosti ukoliko istovremeno pripada inteligibilnom svetu; stoga se ne treba čuditi ako čovek, pripadajući jednom i drugom svetu, svoje vlastito biće

[23] *Dvije rasprave,* str. 217.

[24] *Kritika praktičnog uma,* str. 8. (Vidi u ovoj knjizi, str. 26)

s obzirom na svoje drugo i najviše određenje mora posmatrati samo sa poštovanjem a zakone ovoga određenja sa najvišim strahopoštovanjem«.[25]

7. DRUGA FORMULACIJA KATEGORIČKOG IMPERATIVA I PROBLEM ODNOSA SOCIJALIZMA I KANTOVE ETIKE

Kategorički imperativ pokazao nam se do sada[26] kao jedno formalno praktično načelo koje bezuslovno zapoveda, ali ne sugeriše neki određeni sadržaj i cilj moralnog delovanja, već traži samo formu delovanja koja može biti univerzalno prihvaćena. Ali Kant je dao i jednu sadržinsku formulaciju i jedno sadržinsko-vrednosno zasnivanje kategoričkog imperativa.[27] Naime, ako ima nekih vrednosti koje nisu relativne (relativne su, recimo, materijalne vrednosti koje se cene samo zato što zadovoljavaju neku čulnu potrebu čovekovu, a ne po sebi), već su vredne po sebi, odnosno apsolutno, onda se ostvarenje i poštovanje tih vrednosti može i mora zahtevati kategorički i bezuslovno. Takva jedna vrednost postoji. Nju predstavlja sam čovek kao umno biće. Sve drugo se može upotrebiti samo kao sredstvo, ali čovek kao umno biće mora se tretirati istovremeno i kao cilj, odnosno ne srne se nikada tretirati samo kao sredstvo. Ne srne, jer je on, po autonomiji svoje volje, nosilac moralnog zakona (narod bi rekao: jer ima dušu)! Taj uslov, »da se subjekat nikad ne upotrebi samo kao sredstvo, nego ujedno kao svrha«, veli Kant veoma smelo za svoje vreme, »pripisujemo s pravom čak volji božjoj s obzirom na umna bića na svijetu kao njegovih stvorova, jer se on zasniva na njihovoj *ličnosti,* uslijed čega su jedino svrhe same po sebi.«[28] Zato kategorički imperativ mora i sadržinski zapovedati: »Radi tako da čoveštvo kako u tvojoj ličnosti tako i u ličnosti svakoga drugoga uvek uzimaš ujedno kao svrhu, a nikada samo kao sredstvo.«

[25] *Kritik der praktischen Vernunft,* Reklams- Ausgabe, S. 105—106.

[26] Kant je već pored navedene formulacije »Radi tako da maksima tvoje volje u svako doba može ujedno da vredi kao princip opšteg zakonodavstva« dao i formulaciju »Radi tako kao da bi maksima tvoga delovanja s pomoću tvoje volje trebalo da postane opšti prirodni zakon«. No, u suštini, ove se formulacije ne razlikuju, te ih tretiramo kao jednu.

[27] Vidi: *Dvije rasprave,* str. 190—192. i *Kritiku praktičnog uma,* str. 102—103. (Vidi u ovoj knjizi, str. 105)

[28] *Kritika praktičnog uma,* str. 102—103. (Ibid.)

U ovim svojim razmatranjima i zaključcima Kant očevidno glorifikuje ljudsku ličnost i pokazuje se kao jedan od krupnih predstavnika buržoaske humanističke misli. Iako je provodio svoj stvaralački život samo u zabačenom Kenigsbergu. odnosno u zaostaloj feudalnoj Pruskoj, on je neosporno stajao i pod živim uticajem napredne francuske revolucionarne misli druge polovine 18. veka, a naročito plebejskog ideologa Rusoa. Kant je i sam isticao da su ga Rusoova dela naučila da ceni čoveka, običnog čoveka bez visoka obrazovanja. Pa i u ovom glorifikovanju ljudske ličnosti nije teško prepoznati one ideje koje će naći svog izraza u francuskoj buržoaskoj revoluciji, — ideje slobode, jednakosti, bratstva, prirodnih ljudskih prava. Sto one u Kanta nisu dobile i konsekventan politički oblik i izraz, kriva je društvena zaostalost Pruske njegova vremena.

No ovaj humanistički sadržaj Kantove etike i njegova politička vrednost i značaj postali su, — jedan vek posle Kantove smrti, — koncem 19. i početkom 20. veka, predmet spora među predstavnicima socijalističke i socijal-reformističke misli. Naime, socijalistički orijentisani filozofi novokantovskog pravca smatrali su Kantovu etiku toliko sveobuhvatnom da nju treba da usvoje socijalisti, utoliko pre, što tobože, marksizam nema etiku. Tako je Herman Koen pisao da pomenuta humanistička formulacija kategoričkog imperativa »sadrži moralni program novog vremena i svake budućnosti svetske istorije ... Ideja isticanja čovečnosti kao cilja postaje time ideja socijalizma prema kojoj svaki čovek ima da se definiše kao konačni cilj, kao samocilj.«[29]

Ovakve novokantovske ocene Kantove etike izazvale su diskusiju u kojoj je učestvovao i Karl Kaucki, govoreći kako Kantova etika nije skrojena za sva vremena, već da svojim kultom ličnosti čovekove predstavlja izraz protesta protiv feudalnog poretka u kojem je ličnost bila stvarno ugnjetena. To je, razume se, tačno. Kant predstavlja, kako je rekao mladi Marks, »nemačku teoriju francuske revolucije«, odnosno filozofski izraz njenih ideja u meri i u obliku koji je omogućavala društveno zaostala Pruska. No to ne znači da, sve i budući izraz određenih istorijskih uslova, i upravo kao takva i ta filozofija i ta revolucija nisu mogle postaviti nešto od trajne vrednosti.

Drugo, Kaucki u toj diskusiji razvija neke misli koje mi danas ne bismo mogli smatrati kao dovoljnu i potpunu ocenu

[29] . Cohen, *Ethik des reinen Willens*, 1905, S. 303, 304.

Kantove etike. On, naime, kaže da moralni zahtev »tretiraj čoveka kao cilj a ne samo kao sredstvo« ima smisla »samo u društvu u kojem ljudi mogu biti upotrebijeni od drugih ljudi kao sredstvo« to jest u klasnom društvu. »U jednom komunističkom društvu, veli Kaucki, otpada ova mogućnost, a time i »nužnost Kantovog programa za sva vremena svetske istorije«.[30]

Mi moramo reći da nam ova zamisao koju daje Kaucki o čoveku u komunističkom društvu izgleda prilično utopijska. Zar se s dovoljno pouzdanosti može tvrditi da će u komunizmu prestati svi razlozi koji čoveka mogu navesti da drugoga čoveka tretira kao sredstvo? Drukčije rečeno, da li u komunističkom društvu sve može biti takvo da će ljudi automatski gledati jedni na druge kao na samosvrhu? Zaista se tako nešto ne može tvrditi s izvesnošću! Možemo biti uvereni da će s iščezavanjem klasnih odnosa, — u kojima se nužno, »po prirodi stvari« čovek tretira kao sredstvo, — nestati *društveni* razlozi koji omogućavaju neljudski odnos prema čoveku. Ali zar će se i ljudska priroda izmeniti tako radikalno i zar neće ostati cela oblast privatnih odnosa i problema u kojima čovek može grešiti prema drugome čoveku i tretirati ga kao sredstvo, pa makar živeo u socijalističkim i komunističkim produkcionim odnosima?

Najzad, zar nam istorijsko iskustvo sa staljinizmom ne pokazuje da se pod maskom borbe za ostvarenje visokih ciljeva komunističkog društva mogu uvrežiti metode kojima se stvarno kompromituju ti ciljevi? Zar to iskustvo ne pokazuje da je deviza »gledanja na čoveka kao na cilj a ne samo kao na sredstvo« vrlo aktuelna kao opomena na opasnost od degeneracije u borbi za socijalizam? I nije li posebna vrednost naše revolucije i borbe za socijalizam baš u tome što je pokazala da se socijalizam može izgrađivati humanijim metodama? Mi mislimo da stvari stoje upravo tako.

Prema tome, može se zaključiti da humanistički princip o čoveku kao svrsi i samosvrsi ima svoju trajnu vrednost i aktualnost. Ali marksisti ne moraju pozajmljivati taj humanistički princip od Kanta niti uzimati Kantovu etiku kao bazu socijalizma jer je marksistička teorija vođena daleko doslednijim i realnijim humanizmom od onoga do koga su se Kant i buržoaska misao uopšte uzdigli.

[30] Karl Kautsky, *Ethik,* Berlin 1930, S. 35.

8. ZAVRŠNA RAZMATRANJA

U dosadašnjim izlaganjima dali smo analizu unutrašnje strukture Kantove etičke doktrine. Na završetku treba da istaknemo njeno istorijsko mesto, njen značaj i njene ograničenosti.

Od kategorija ove doktrine za koje je osnovano reći da predstavljaju istorijski značajan progres u razvitku etičke misli može se navesti kategorija *autonomije* ljudske svesti u moralnim pitanjima. Kant je ovu ideju veoma snažno razvio, a to ne znači ništa manje nego da se, sve i ostavljajući neke religijske momente u svojoj etici, u stvari borio za jednu etiku i za jedan moral nezavisan od religije, od »nadljudskog zakonodavca« i njegovog predstavnika na zemlji, — to jest za moral nezavisan od crkve. On je, istina, *oslanjao* ideju boga na autonomni moral, ali nije *izvodio* moralni princip iz boga. Ideje boga i besmrtnosti duše nisu *uslovi* morala, već jedino ideja slobode — kaže Kant izrično u predgovoru *Kritike praktična uma,* pa se čak i »svetac iz jevanđelja mora porediti s našim idealom ljudske savršenosti prije nego se sazna kao takav«.[31] Ovim svojim shvtatanjem Kant je doprineo osamostaljenju morala od religije i time utirao put jednoj laičkoj i humanističkoj etici koja polazi od uverenja u moć čovekovu da sam sebe vodi.

Drugo, Kantova koncepcija slobode sadrži takođe vrlo pozitivne elemente: Kant slobodu jasno razgraničava od proizvoljnosti i vidi je kao podređivanje zakonu, normi, ali zakonu koji smo sami sebi propisali.

Treće, s vaspitnog gledišta veoma je značajno Kantovo glorifikovanje osećanja dužnosti, zahtev da se vrši dužnost ma šta govorile naše naklonosti. Tu moralnu strogost Kantova doktrina nasledila je od pijetizma, iz kog je i sam Kant proizašao. Međutim, to glorifikovanje dužnosti i zakona izraz je i pruskog duha. Vilhelm Vunt s pravom kaže da u Kantovu »pojmu dužnosti živi nešto od asketskog duha hrišćanske etike i od Luterova delotvornog hrišćanstva, a odražava se istovremeno ozbiljno životno shvatanje nemačkog severa Fridrihovih vremena«.[32] Zato, ističući pozitivnu stranu Kantova uzdizanja dužnosti, mi ne možemo zaboraviti ni njegovu istorijsku pozadinu ni činjenicu da je »nemački sever« svoje strogo »shvatanje dužnosti« već nekoliko puta ispoljio kao bezobzirno gaženje i rušenje slobode i prava drugih naroda.

[31] *Dvije rasprave,* str. 171.
[32] W. Wundt, *Ethik,* 4 Aufl., Stuttgart 1912, II, S. 160.

No i u unutrašnjoj, pojmovnoj svojoj strukturi Kantova etika ostala je na polovini puta između religijsko-metafizičke i dosledno humanističke i laičke etike.

Ona pre svega zadržava na svoj način religijsko-metafizički dualizam u shvatanju čoveka. I za nju, — inteligibilno, racionalno, s jedne strane, i čulno, empirijsko, s druge, ostaju u oštrom protivstavu. Kao inteligibilno, racionalno biće sa svojom slobodom čovek je, po Kantu, učesnik noumenalnog sveta, a kao čulno biće — pripada fenomenalnom svetu. Kao empirijsko, čulno (a to znači i emotivno) biće on je nesloboda, nužnost, i kao takav ne bi mogao doći do moralnosti, a kao inteligibilno biće — on je slobodan. Ali kako onda, ako je ovo dvoje u čoveku tako razdvojeno i vrednosno suprotstavljeno. dolazi do toga da inteligibilni sloj slobode i moralnog zakona može voditi onaj empirijski, čulni sloj? Kant je kao posrednika, kao most našao samo osećanje poštovanja prema moralnom zakonu, ali je pri tome, prvo, tvrdio da je to osećanje proizvedeno pomoću uma.[33] No, i pored svih dokazivanja ove tvrdnje, ipak preostaje pitanje: a da li je uopšte moguće da sam um proizvede osećanja? Drugo, on je nastojao da to moralno osećanje prikaže kao nešto što nema nikakva srodstva sa empirijskim datim osećanjima i naklonostima, koje on zove »patologijskim«. Tako se i to osećanje kao i sam moralni zakon javljaju nenaslonjeni ni na šta konkretno, empirijsko u čoveku kao prirodnom i društvenom biću, u nekoj »usamljenoj veličini«, kao zagonetke kojima možemo da se divimo ali ne i da ih razumemo i da ih doživimo kao svoje, ljudske. No, ako pođemo zaista od činjenice, to jest da u čoveku postoje prirodno data socijalna osećanja, osećanja simpatije prema drugome, da i takvim osećanjima mi prevazilazimo svoj egoizam, onda imamo jednu stvarnu osnovu na kojoj se može razviti samo *kultivisano i racionalizirano* moralno osećanje i suđenje. Ova osećanja ne mogu uvek biti kriterij, rukovodi moralnog života, ali su njegova psihološka *osnova.* Kant je zaista u pravu kad kaže da je poreklo dužnosti u nečemu što čoveka »uzdiže iznad njega sama«, ali to nešto jesu njegova socijalna osećanja, osećanja pripadnosti zajednici.

Ne može se održati ni Kantovo aprioristička gledanje na moralni zakon. Ni čovek kao pojedinac, ni ljudska vrsta na počecima svoga razvoja nemaju neki po sebi evidentan zahtev »praktičnog uma« da treba postupati po načelu koje mogu svi drugi prihvatiti. Čoveku iz gentilnog uređenja izgledalo

[33] *Kritika praktičnog uma,* str. 90. (Vidi u ovoj knjizi, str. 94)

bi pre apsurdno nego racionalno da treba da postupa prema pripadnicima tuđeg plemena kao prema pripadnicima svoga, a poznato je da se, inače kulturno razvijeni, stari Heleni nisu (izuzev stoika) mogli uzdići do nekog univerzalističkog moralnog gledišta i osećanja. Kant je sigurno sve to dobro znao, ali mu je ipak istorijsko-genetski prilaz, na terenu tumačenja čoveka, ostao uglavnom tuđ. On polazi od ideje »uma kao takvog«, »umnog bića kao takvog«, mada je i um podvrgnut razvoju kao i sve drugo. Istorijsko-genetski prilaz ostao je, uglavnom, tuđ i ostalim misliocima 18. veka. U borbi protiv feudalnog poretka oni istupaju u ime »razuma«, u ime »prirodnih prava« i »večnih principa«. Zahtevi za stvaranjem novog društva koje postavlja buržoazija izgledaju im kao »umni zahtevi«, kao zahtevi u interesu celog čovečanstva.

Najzad, Kantovu rigorizmu može se zameriti to da potpuno neosnovano poriče moralnu vrednost svim naklonostima i osećanjima u čoveku (izuzev osećanja poštovanja prema moralnom zakonu), tumačeći ih sve kao oblik samoljublja. Ali zašto ne bi imala moralnu vrednost prirodna sklonost čoveka da širi oko sebe radost? Zar je čovek moralan samo onda kada radi po dužnosti a ne i kad ga na dobra dela pokreću njegova spontana ljudska osećanja? Zar je potrebno da postoji konflikt dužnosti i drugih osećanja koja od dužnosti odvlače, pa da delo bude istinski moralno? Zar nije poželjniji onaj tip čoveka koji po prirodnim sklonostima teži dobru i u kojem nema stalnog konflikta između dužnosti i naklonosti?

Dr Vuko PAVIĆEVIĆ

PREDGOVOR

Zašto se ova Kritika ne naziva Kritikom *čistog* praktičkog uma, nego naprosto Kritikom praktičkog uma uopšte, iako izgleda da paralelizam između ovoga i spekulativnog uma zahteva ono prvo — o tome ova rasprava u dovoljnoj meri pruža objašnjenje. Ona samo treba da pokaže da *postoji čisti praktički um,* te u tom pogledu kritikuje njegovu celokupnu *praktičku moć.* Pođe li joj to za rukom, onda nema potrebe da kritikuje *samu čistu moć* kako bi videla *ne ide li um predaleko* s takvom moći kao s nekim preteranim zahtevom (kako se to začelo događa sa spekulativnim umom). Jer ako je on kao čisti um odista praktički, onda svoju realnost i realnost svojih pojmova dokazuje delom, te je uzaludno svako mudrovanje koje je usmereno protiv mogućnosti da on to jeste.

S tom moći je sad utvrđena i transcendentalna *sloboda,* i to uzeta u onom apsolutnom značenju u kome je bila potrebna spekulativnom umu pri upotrebi pojma kauzaliteta, da bi se spasao od antinomije u koju neizbežno zapada kad u nizu kauzalne povezanosti hoće da zamisli *ono što* je *neuslovljeno.* Međutim, on je taj pojam mogao da postavi samo problematično, kao da nije nemoguće misliti ga, ne osiguravajući mu njegovu objektivnu realnost, već jedino zato da u svojoj suštini ne bi bio osporen i bačen u bezdan skepticizma zbog tobožnje nemogućnosti onoga za šta mora dopustiti da se bar može zamisliti.

Pojam slobode, ukoliko je njegova realnost dokazana apodiktičkim zakonom praktičkog uma, čini *završni kamen* cele zgrade sistema čistog uma, štaviše —spekulativnog uma, a svi drugi pojmovi (pojmovi o Bogu i besmrtnosti), koji kao čiste

ideje u spekulativnom umu ostaju bez oslonca, priključuju se sad pojmu slobode i s njim i pomoću njega dobijaju postojanost i objektivnu realnost, to jest njihova *mogućnost dokazuje se* na taj način što je sloboda stvarna; jer, ta ideja se ispoljava posredstvom moralnog zakona.

Međutim, sloboda je i jedina među svim idejama spekulativnog uma za čiju mogućnost a priori *znamo* a da je, ipak, ne uviđamo, jer je ona uslov* moralnog zakona koji znamo. Ideje o *Bogu* i *besmrtnosti,* međutim, nisu uslovi moralnog zakona, nego samo uslovi nužnog objekta volje koja je određena tim zakonom, to jest samo praktičke upotrebe našeg čistog uma; mi, dakle, ne možemo tvrditi da *saznajemo* i *uviđamo,* neću da kažem samo stvarnost, nego čak ni mogućnosti tih ideja. Pa ipak, one su uslovi primene moralno određene volje na njen objekt koji joj je a priori dat (najviše dobro). Shodno tome, može se i mora se *pretpostaviti* njihova mogućnost u ovom praktičkom pogledu, a da ih ipak teorijski ne saznajemo i ne uviđamo. Sa praktičkog gledišta, za poslednji zahtev je dovoljno da one ne sadrže nikakvu unutrašnju nemogućnost (protivrečnost). Ovde je sad, u poređenju sa spekulativnim umom, dat samo *subjektivni* razlog priznavanja istinitosti (Fürwahrhalten), koji *objektivno* važi za takođe čisti, ali praktički um. Time se idejama o Bogu i besmrtnosti, posredstvom pojma slobode, pribavlja objektivna realnost i pravo, štaviše — subjektivna nužnost (potreba čistog uma) da se one pretpostave, a da se time u teorijskom saznanju um ipak ne proširuje. Ovde samo mogućnost, koja je pre toga bila samo *problem,* postaje *asercija.* Tako se praktička upotreba uma povezuje s elementima teorijske upotrebe. A ta potreba nije, možda, hipotetička potreba *koje mu drago* namere spekulacije da se nešto mora pretpostaviti ako se u spekulaciji *hoće* da uzdigne do savršenstva upotrebe uma, nego je *zakonita* potreba da se pretpostavi nešto bez čega se ne može desiti ono što čovek sebi neizostavno *treba* da postavi kao svrhu svog tvorenja i delanja.

* Da se ne bi pogrešno mislilo kako se ovde nailazi na *nekonsekvencije* kad sad slobodu nazivam uslovom moralnog zakona, dok potom u raspravi tvrdim da je moralni zakon uslov pod kojim najpre možemo *postati svesni* slobode, hoću samo da napomenem da je sloboda svakako *ratio essendi* moralnog zakona, a da je moralni zakon *ratio cognoscendi* slobode. Jer, ako moralni zakon ne bi u našem umu *ranije* bio jasno mišljen, onda nikada ne bismo smatrali da imamo pravo da *pretpostavimo* tako nešto kao što je sloboda (iako ona sebi ne protivreči). Međutim, kad ne bi bilo slobode, onda se moralni zakon u nama uopšte *ne bi mogao da sretne.)*

(Zvezdicom su označene Kantove fusnote, a brojevima — fusnote prevodioca).

Svakako bi naš spekulativni um više zadovoljavalo da se oni zadaci za sebe rese bez tog okolišenja i da se kao saznanje sačuvaju za praktičku upotrebu; međutim, s našom moći spekulacije stvar ne stoji tako dobro. Oni koji se diče takvim visokim saznanjima ne bi trebalo da ih zadržavaju za sebe, nego bi trebalo da ih javno izlože radi ispitivanja i uvažavanja. Oni hoće *da dokazuju;* pa dobro! — neka ih dokažu, i kritika će im, kao pobednicima, svu svoju bojnu opremu staviti pred noge. *Quid statis? Nolint. Atqui licet esse beatis.*[1] — Pošto oni, to dakle, uistinu neće, verovatno zbog toga što ne mogu, to mi, ipak, samo kritiku opet moramo uzeti u ruke da bismo pojmove o *Bogu, slobodi* i *besmrtnosti,* za čiju *mogućnost* spekulacija ne nalazi dovoljno jemstva, potražili u moralnoj upotrebi uma i na njoj ih utemeljili.

Ovde se najpre i objašnjava zagonetka kritike o tome kako se natčulnoj *upotrebi kategorija* u spekulaciji može *osporavati* objektivna *realnost* i kako im[2] se, u pogledu objekata čistog praktičkog uma, ta *realnost* ipak može priznavati; jer, pre toga to nužno mora izgledati *nekonsekventno,* dokle god se takva praktička upotreba poznaje samo po imenu. Međutim, ako se sad potpunom analizom ove poslednje[3] upotrebe uoči da pomenuta realnost ovde ne smera na kakvo teorijsko *određenje kategorija* i proširenje saznanja do onoga što je natčulno, nego da se time misli samo to da im u ovom pogledu svagda pripada *neki objekt,* jer su one ili u nužnom određenju volje a priori sadržane ili nerazlučno povezane s predmetom tog određenja, onda ona nekonsekvencija iščezava, pošto se od tih pojmova čini druga upotreba od one koja je potrebna spekulativnom umu. Nasuprot tome, sada se potvrda *konsekventnog načina mišljenja* spekulativne kritike, potvrda koja se ranije jedva mogla očekivati i koja je veoma zadovoljavajuća, otkriva u ovome: dok je spekulativna kritika nalagala da se dopusti da predmeti iskustva kao takvi, među njima čak i naš sopstveni subjekt, važe samo kao *pojave,* a da im se ipak kao temelj polože same stvari po sebi — da se, dakle, ništa što je natčulno ne smatra za izmišljotinu i da se njegov pojam ne smatra za sadržinski prazan — dotle sad praktički um za sebe sama, ne dogovorivši se sa spekulativnim, pribavlja realnost natčulnom

[1] »Što ste stali? Neće, a mogli bi postati srećni.« — *Hor.*, Sat. I, 1. 19.

[2] Umesto *ihnen* (»im«), što se odnosi na »kategorije« i kako je ovde prevedeno, Erdman predlaže *ihm* (»njoj«), što bi se u tom slučaju odnosilo na »upotrebu«.

[3] Ovde usvajamo predlog Natorpa i Adikesa, koji *der letzteren* koriguju se *des letzteren,* što se odnosi na *Gebrauch* (»upotreba«).

predmetu kategorije kauzaliteta, naime *slobodi* (mada kao praktičkom pojmu i samo za praktičku upotrebu), dakle faktom potvrđuje ono što se u onoj kritici moglo samo *misliti.* Pri tom ujedno čudnovata, premda neosporna tvrdnja spekulativne kritike — da je čak *subjekt koji misli samom sebi u unutrašnjem opažanju samo pojava* — u Kritici praktičkog uma takođe dobij a svoju punu potvrdu, tako dobro da se do nje mora doći čak i da Kritika spekulativnog uma uopšte nije dokazala taj stav.*

Zbog toga i razurnem zašto se najzamašniji prigovori protiv kritike, koje sam dosad primio, okreću upravo oko ova dva stožera: naime, s *jedne strane* objektivna realnost kategorija primenjenih na noumene, koja se u teorijskom saznanju osporava a u praktičkom potvrđuje, *s druge strane* paradoksalan zahtev da se čovek kao subjekt slobode načini noumenom, a u pogledu prirode ujedno i fenomenom u svojoj sopstvenoj empirijskoj svesti. Jer, dokle god čovek sebi još nije stvorio određene pojmove o moralnosti i slobodi, dotle nije mogao da pogodi, s jedne strane, šta bi tobožnjoj pojavi hteo da stavi u osnovu kao noumen, a. s druge, da li je uopšte i mogućno da čovek stvori sebi još neki pojam o noumenu, ako bi se već pre toga svi pojmovi čistog razuma u teorijskoj upotrebi isključivo posvetili samim pojavama. Samo podrobna kritika praktičkog uma može da otkloni sve to nogrešno tumačenje i da istakne konsekventni način mišljenja koji baš i čini njenu najveću prednost.

Toliko je dovoljno radi opravdanja zašto se u ovom delu pojmovi i načela čistog spekulativnog uma, koji su već pretrpeli posebnu kritiku, ovde katkad još jednom podvrgavaju ispitivanju, što inače svakako ne dolikuje sistematskom toku jedne nauke koju treba zasnovati (pošto se prosuđene stvari, što je i pravedno, moraju samo navesti a ne ponovo pokretati), ali je *ovde* ipak bilo dopušteno, štaviše neophodno, jer se um posmatra u prelazu ka sasvim drukčijoj upotrebi tih pojmova od one pre toga. Takav prelaz, međutim, čini nužnim poređenje starije upotrebe s novijom upotrebom, da bi se novi put dobro razlikovao od prethodnog i u isto vreme mogla da primeti

* Ujedinjenje kauzaliteta kao slobode s kauzalitetom kao prirodnim mehanizmom, od kojih prvi čvrsto stoji na osnovu moralnog zakona, a drugi na osnovu prirodnog zakona, i to u jednom i istom subjektu, čoveku, nemoguće je ako se čovek u pogledu prvog ne predstavi kao suština samo po sebi, a u pogledu drugog kao pojava, ako se suština sama po sebi ne predstavi u *čistoj,* a pojava u *empirijskoj* svesti. Bez toga je nesaglasnost uma sa samim sobom neizbežna.

povezanost jednog s drugim. Dakle, razmatranja ove vrste, između ostalih i ona koja su još jednom bila usmerena na pojam slobode, ali u praktičkoj upotrebi čistog uma, neće se posmatrati kao umeci koji bi, recimo, trebalo da posluže samo za to da popune praznine kritičkog sistema spekulativnog uma (jer je ovaj s obzirom na sebe potpun), da bi se, kao što se obično događa pri suviše nagloj gradnji, naknadno postavili još podupirači i potporni stubovi, nego kao istinski članovi koji čine primetnom povezanost sistema, kako bi omogućili da se sada pojmovi, koji su u *Kritici čistog uma* mogli da se predstave samo na problematičan način, saznaju u svom realnom prikazu. Ovo podsećanje se poglavito tiče pojma slobode, povodom koga se s čuđenjem mora primetiti da se još mnogi hvališu da ga sasvim dobro mogu saznati i da mogu objasniti njenu[4] mogućnost, budući da ga razmatraju samo sa psihološkog stanovišta. Da su ga pre toga tačno promislili sa transcendentalnog gledišta, morali bi saznati kako njegovu *neophodnost* kao problematičnog pojma u potpunoj upotrebi spekulativnog uma, tako i njegovu potpunu *nepojmljivost,* te bi sami od sebe, kad bi potom s njim prešli na praktičku upotrebu, morali doći upravo do istog određenja ove poslednje upotrebe s obzirom na njena načela, određenje koje oni inače tako nerado hoće da razumeju. Pojam slobode je kamen spoticanja za sve *empiriste,* ali i ključ najuzvišenijih praktičkih načela za *kritičke* moraliste, koji pomoću njega uviđaju da nužno moraju postupati *racionalno.* Zbog toga molim čitaoca da ono što se o tom pojmu kaže na kraju analitike ne čita na brzu ruku.

Da li je takav sistem kao ovaj što se ovde razvija o čistom praktičkom umu iz kritike ovog poslednjeg pričinjavao malo ili mnogo muke, naročito da se ne bi promašilo pravo gledište sa kojeg se tačno može naznačiti njena celina, to moram prepustiti poznavaocima takvog rada da prosude. Taj sistem, doduše, pretpostavlja *Osnovu metafizike morala,* ali samo utoliko ukoliko nas ona prethodno upoznaje s principom dužnosti, navodeći i opravdavajući njenu određenu formulu;* inače, on

[4] U drugom izdanju *Kritike praktičkog uma* stoji desselben (»njegovu«), što je takođe moguće.

* Jedan recenzent, koji je hteo da nađe neku pokudu tom spisu, bolje je pogodio nego što je svakako sam mogao i pomisliti, rekavši: da u njemu nije postavljen nov princip moralnosti, nego samo *nova iormula.* Ali ko će i uvesti neko novo načelo svake moralnosti, i nju gotovo prvi pronaći? Kao da je svet pre njega bio u neznanju ili potpunoj zabludi o tome šta je dužnost! Međutim, onaj ko zna šta matemati-

postoji sam po sebi. To što u svrhu *potpunosti* nije dodata *podela* svih praktičkih nauka, kako je to učinila Kritika spekulativnog uma, za to se može nači valjan razlog u prirodi te praktičke moći uma. Jer, posebno određivanje dužnosti kao ljudskih dužnosti, da bi se izvršila njihova podela, mogućno je samo onda ako je pre toga saznat subjekt tog određenja (čovek) prema njegovoj stvarnoj prirodi, mada samo onoliko koliko je potrebno s obzirom na dužnost uopšte; to, međutim, ne spada u Kritiku praktičkog uma uopšte, koja treba potpuno da navede samo principe njegove mogućnosti, njegovog opsega i njegovih granica, bez posebnog odnosa prema ljudskoj prirodi. Dakle, podela ovde pripada sistemu nauke, a ne sistemu kritike.

U drugom poglavlju analitike ja sam, nadam se, udovoljio onom istinoljubivom kritičaru, oštrom a ipak poštovanja uvek dostojnom, koji je prigovorio, da u *Osnovi metafizike morala pojam dobra nije utvrđen pre moralnog principa** (kao što

caru znači neka *formula* koja sasvim tačno određuje ono što treba činiti da bi se rešio neki zadatak, ne dopuštajući da se pogreši, neće formulu, koja to čini u pogledu svih dužnosti uopšte, smatrati za nešto beznačajno i nepotrebno.

* Još bi mi se mogao uputiti prigovor: zašto pre toga nisam objasnio pojam *moći žudnje* ili *osećanja zadovoljstva*, mada bi taj prigovor bio nepravedan, jer kao osnovano treba pretpostaviti da je to objašnjenje dato u psihologiji. No, tu bi definicija, naravno, mogla biti postavljena tako da se osećanje zadovoljstva položi kao osnova određenju moći žudnje (kako se to zaista obično i događa). Ali, na taj način bi najviši princip praktičke filozofije nužno morao ispasti *empirijski*, što najpre treba raspraviti i što se u ovoj Kritici sasvim opovrgava. Stoga ću ovde to objašnjenje dati onakvo kakvo mora da bude, da bih u početku tu spornu tačku, kako je i pravedno, ostavio nerešenom. — *Život* je moć nekog bića da deluje prema zakonima moći žudnje *Moć* žudnje je *moć* tog bića *da pomoću svojih predstava bude uzrok stvarnosti predmeta tih predstava. Zadovoljstvo je predstava Suglasnosti predmeta ili radnje sa subjektivnim uslovima života,* to jest, sa moći *kauzaliteta* neice *predstave s obzirom na stvarnost njenog objekta* (ili određenje snaga subjekta za radnju, da bi proizveo taj objekt). Meni više i nije potrebno u svrhu kritike pojmova koji se pozajmljuju iz psihologije; ostalo pruža sama kritika. Lako se opaža da ovim objašnjenjem ostaje nereseno pitanje da li se zadovoljstvo uvek mora staviti u osnovu moći žudnje, ili da li ono pod izvesnim uslovima samo sledi za njenim određenjem; jer, ona je sastavljena od samih obeležja čistog razuma, to jest, kategorija koje ne sadrže ništa što je empirijsko. Takva obazrivost je u celoj filozofiji veoma preporučljiva, a ipak se često propušta — naime, da čovek svoje sudove ne preduhitri smelom definicijom pre potpunog raščlanjavanja pojma, što se često postiže suviše kasno. Kroz ceo tok kritike (kako teorijskog tako i praktičnog uma) takođe će se primetiti da se u njemu nalazi raznoliki podsticaj da se u starom dogmatskom kretanju filozofije popune mnogi nedostaci

bi to, po njegovom mišljenju, bilo potrebno); isto tako, uzeo sam u obzir i neke druge prigovore što su do mene došli od ljudi kojima je traženje istine priraslo za srce (jer oni koji pred očima imaju samo svoj stari sistem i kod kojih je već ranije odlučeno šta treba da se odobri ili da se ne odobri, ne zahtevaju nikakvo raspravljanje koje bi moglo stajati na putu njihovom privatnom cilju); a toga ću se i dalje pridržavati.

Ako je reč o određenju neke posebne moći ljudske duše prema njenim izvorima, sadržaju i granicama, onda se, istina, prema prirodi ljudskog saznanja ne može početi drukčije doli od *delova* duše, njihovog tačnog i (koliko je to moguće prema sadašnjem stanju naših već stečenih elemenata[5] o njoj) potpunog prikaza. Međutim, treba obratiti pažnju i na jednu drugu stvar, više filozofsku i *arhitektonsku:* naime, da se tačno shvati *ideja celine* i da se iz nje svi ti delovi u njihovom uzajamnom odnosu, posredstvom njihovog izvođenja iz pojma te celine, drže na oku u čistoj moći uma. Ovo ispitivanje i jemstvo mogućni su samo na osnovu najdubljeg poznavanja sistema, a oni kojima je bavljenje prvim istraživanjem dojadilo, koji, dakle, nisu smatrali vrednim truda da steknu to poznavanje, oni ne dospevaju do drugog stepena, naime do pregleda koji je sintetičko vraćanje do onoga što je pre toga bilo dato na analitički način. Nije nikakvo čudo kad oni svuda otkrivaju nekonsekvencije, mada se praznine koje te nekonsekvencije omogućavaju da se naslute ne mogu naći u samom sistemu, već samo u njihovom sopstvenom nevezanom misaonom toku.

S obzirom na ovu raspravu, nimalo se ne bojim prigovora da hoću da uvedem *novi jezik,* pošto se ovde način saznavanja sam po sebi približava popularnosti. Taj prigovor ni s obzirom na prvu Kritiku nije mogao pasti na um nekome ko tu Kritiku nije samo prelistao, nego je o njoj i razmislio. Kovati nove reči tamo gde jeziku već ionako ne nedostaju izrazi za date pojmove, detinjasto je nastojanje da se čovek u gomili odlikuje, ako ne novim i istinitim mislima, a ono bar novom prnjom na starom

i da se isprave greške koje se ne opažaju pre nego što se od pojmova ne učini upotreba uma[6] *koja se odnosi na njegovu celinu.*

[5] Forlender predlaže da se *Elemente* (»elemenata«) zameni sa *Erkenntnis* (»saznanje«). Tada bi rečenica u zagradi glasila ovako: »koliko je to moguće prema sadašnjem stanju našeg već stečenog saznanja o njoj«.

[6] Natorp predlaže: *der Vernunft einen Gebrauch.* U tom slučaju, završetak rečenice bi, počev od »pre nego«, glasio: »pre nego što se od pojmova uma ne učini upotreba ...«

ruhu. Stoga, ako čitaoci onog spisa znaju popularnije izraze, a koji su ipak isto tako misli primereni kao što se meni čini da su oni izrazi, ili ako se, možda, usude da dokažu beznačajnost samih tih misli, dakle u isto vreme i svakog izraza koji ih označava, onda bi me onim prvim veoma obavezali, jer ja samo hoću da budem shvaćen, a u ovom drugom slučaju, bili bi zaslužni za filozofiju. Međutim, dokle god one misli još stoje, ozbiljno sumnjam da bi se za njih mogli pronaći njima primereni, a ipak upotrebljiviji izrazi.*

Na taj način bi sad bili pronađeni principi a priori dveju moći duše, moći saznanja i moći žudnje, te bi bili određeni prema uslovima, opsegu i granicama njihove upotrebe, a na taj način bi bio postavljen siguran temelj za sistematsku filozofiju kao nauku, kako teorijsku tako i praktičku.

Međutim, ova nastojanja začelo ne bi mogla zadesiti nešto gore nego kad bi neko došao do neočekivanog otkrića da uopšte ne postoji nikakvo saznanje a priori, niti da ono može postojati. No, sa te strane nema nikakve opasnosti. Bilo bi to isto onako kao kad bi neko pomoću uma hteo da dokaže da um ne postoji. Jer, mi samo kažemo da umom nešto saznajemo kad smo svesni da bismo to mogli znati i onda kad nam se to u iskustvu ne bi tako javilo; prema tome, umno saznanje i saznanje a priori jesu jedno te isto. Hteti da se iz iskustvenog stava iscedi nužnost

* Ovde više (nego od te nerazumljivosti) strahujem od pogrešnog tumačenja nekih izraza koje sam izabrao s najvećom brižljivošću kako ne bih dopustio da se promaši pojam na koji oni ukazuju. Tako u tabeli kategorija praktičkog uma, pod naslovom modaliteta, ono *dopušteno* i *ono nedopušteno* (ono praktički-objektivno moguće i nemoguće) imaju u uobičajenoj jezičkoj upotrebi skoro isti smisao kao i sledeća kategorija dužnosti i *ono što je* dužnosti suprotno; ovde, međutim, prvo treba da znači ono što je saglasno ili protivrečno prosto *mogućnom* praktičkom propisu (kao, na primer, rešenje svih problema geometrije i mehanike), a drugo treba da znači ono što se u takvom odnosu osniva na zakonu koji stvarno leži u umu uopšte; ta razlika značenja nije sasvim strana ni uobičajenoj jezičkoj upotrebi, iako je ponešto neobična. Tako je, na primer, besedniku kao takvom nedopustivo da kuje nove reci ili rečeničke sklopove; pesniku je to u izvesnoj meri dopušteno; ovde se ni u jednom od toga dvoga ne misli na dužnost. Jer onome koji kao besednik hoće da dođe na rđav glas, tome to niko ne može braniti. Ovde je reč samo o razlici imperativa pod problematičnim, *asertoričnim i apodiktičkim* određujućim razlogom. Isto tako sam u onoj belešci gde sam uporedio moralne ideje praktičkog savršenstva u različnim filozofskim školama razlikovao ideju *mudrosti* od ideje svetosti, iako sam ih sam odmah u osnovi i objektivno proglasio za istovrsne. Međutim, ja na tom mestu pod tim razumem samo onu mudrost koju čovek (stoičar) sebi prisvaja, dakle subjektivno, kao svojstvo koje se čoveku pridaje. (Možda bi izraz vrlina, kojim je stoičar pravio veliku huku i buku, mogao bolje

(ex "pumice aquam),[8] a njome hteti da se nekom sudu pribavi i istinska opštost (bez koje ne postoji umni zaključak, prema tome ni zaključak po analogiji, koja je bar presumirana opštost i objektivna nužnost, te ovu dakle uvek pretpostavlja) — to je prava protivrečnost. Subjektivnu nužnost, to jest naviku, podmetnuti umesto objektivne nužnosti koja postoji samo u sudovima a priori, znači umu poricati moć da sudi o predmetu, to jest da sazna njega i ono što njemu pripada, te se, na primer, o onome što je češće i uvek sledilo posle izvesnog prethodnog stanja ne srne reći da se po ovome može *zaključiti* na ono (jer bi to značilo objektivnu nužnost i pojam o nekoj vezi a priori), nego se mogu očekivati samo slični slučajevi (i takvi sa životinjama), što znači pojam uzroka u osnovi izbaciti kao pogrešan i kao puku misaonu obmanu. Hoće li se tom nedostatku objektivne vrednosti, i opšte vrednosti koja iz nje sledi, da doskoči na taj način što se ne bi video nikakav razlog da se drugim umnim bićima prida drugi način predstavljanja — u slučaju da je taj zaključak valjan, naše neznanje bi više poslužilo za proširenje našeg saznanja nego svo razmišljanje. Već samo zbog toga što osim čoveka ne poznajemo druga umna bića, imali bismo pravo da ih pretpostavimo stvorenim onako kao što sebe saznajemo, to jest mi bismo ih odista poznavali. Ovde čak i ne spominjem da opštost priznavanja istinitosti ne dokazuje objektivnu vrednost nekog suda (tj. njegovu vrednost kao saznanja), nego da to, kad bi se ona opštost slučajno i obistinila, ipak ne može

da označi karakterističnost njegove škole.) No, izraz jednog *postulata* čistog praktičkog uma mogao bi[7] ponajviše prouzrokovati krivo tumačenje ako bi s njim mešalo značenje koje imaju postulati čiste matematike, oni kojima pripada apodiktička izvesnost. Međutim, ovi postuliraju *mogućnost neke radnje,* čiji je predmet teorijski, s potpunom izvesnošću, a priori unapred saznat kao *mogućan.* Postulat praktičkog uma, međutim, postulira mogućnost samog *predmeta* (Boga i besmrtnosti duše) po apodiktičkim *praktičkim* zakonima, dakle samo u svrhu praktičkog uma; jer ta izvesnost postulirane mogućnosti uopšte nije teorijski, prema tome ni apodiktički, to jest ne s obzirom na objekt saznata nužnost, nego je s obzirom na subjekt, radi pokoravanja njenim objektivnim ali praktičkim zakonima, nužna pretpostavka, dakle samo nužna hipoteza. Za tu subjektivnu, ali ipak istinitu i bezuslovnu umnu nužnost nisam znao da nađem nikakav bolji izraz.

[7] Kod Kanta stoji *konnte* (»mogao je«), dok Hartenštajn predlaže könnte (»mogao bi«), što smo i usvojili.

[8] Poslovica u stvari na latinskom glasi: *Aquam a pumice postulare (Plaut,* Pers. I, 42). — Tražiti vodu od plovućca (kamena koji pliva vodom zbog svoje specifične težine); smisao: tražiti nešto nemoguće. — Prema: Albin Vilhar: *Latinski citati.* Novi Sad, Matica srpska«, 1973, str. 32—33.

pružiti dokaz saglasnosti s objektom; štaviše, jedino objektivna vrednost čini osnov nužne opšte saglasnosti.

Hjum bi se sasvim dobro osećao kod tog *sistema opšteg empirizma* u načelima; jer, kao što je poznato, on nije tražio ništa drugo doli da se, umesto svakog objektivnog značenja nužnosti u pojmu uzroka, prihvati samo subjektivna nužnost, naime navika, da bi se umu osporio svaki sud o Bogu, slobodi i besmrtnosti; a *Hjum* se, sigurno, vrlo dobro razumevao u to da iz principa, samo kad su mu priznati, zaključuje sa svom logičkom valjanošću. Ali ni sam *Hjum* nije empirizam toliko uopštio da bi u njega uključio i matematiku. Njene stavove je smatrao za analitičke, koji bi, kad bi to bilo tačno, uistinu bili i apodiktičkd. Pa ipak, iz toga se ne bi mogao izvući zaključak o moći uma da i u filozofiji donosi apodiktičke sudove, naime takve koji bi bili sintetički (kao stav kauzaliteta). Međutim, kad bi se empirizam principa *opšte* prihvatio, onda bi time i matematika bila obuhvaćena.

Ako pak matematika dospe u sukob sa umom koji dopušta samo empirijska načela, kao što je to u antinomiji neizbežno, pošto matematika neosporno dokazuje beskonačnu deljivost prostora, a empirizam ne može da je dopusti, onda se najveća moguća evidencija demonstracije nalazi u očiglednoj protivrečnosti sa zaključcima iz iskustvenih principa, te bi se čovek, kao *česeldonov*[9] slepac, morao pitati: šta me vara, vid ili osećanja? (Jer se empirizam osniva na nužnosti koja se *oseća,* a racionalizam na nužnosti koja se saznaje.) I tako se opšti empirizam pokazuje kao pravi *skepticizam; koji se Hjumu* pogrešno pripisivao u tako neograničenom značenju*, pošto je bar u

[9] *V. Česeldon* je ime jednog engleskog anatoma. Njegovo delo *Osteographia* pominje Gete u svom radu o morfologiji, dok je njegova Anatomija *čovekovog tela* objavljena i na nemačkom (Getingen, 1790). Prema Natorpovom mišljenju, Kantu je Česeldonov izveštaj o jednom operisanom slepcu mogao biti poznat preko Kestnerove prerade jedne engleske knjige o optici (iz 1755, autora Smita), koja sadrži i taj izveštaj.

* Imena koja označavaju pripadanje nekoj sekti u svim vremenima su sadržavala mnogo izvrtanja zakona; otprilike onako kao kad bi neko rekao: *N.* je idealist. Jer, iako on ne samo bezuslovno dopušta, nego na to i mnogo polaže da našim predstavama spoljašnjih stvari odgovaraju zbiljski predmeti spoljašnjih stvari[10], on ipak hoće da forma njihovog opažanja ne pripada njima, nego samo ljudskom duhu.

[10] Natorp smatra da ovo teško može biti tačno. Po njegovom mišljenju, umesto »predmeti spoljašnjih stvari« treba da stoji ili samo »predmeti« ili: »predmeti (spoljašnje stvari)«.

matematici ostavio siguran probni kamen iskustva, umesto da taj opšti empirizam apsolutno ne dopusti nikakav probni kamen iskustva (koji se uvek može naći samo u principima a priori), mada se ono ipak ne sastoji od samih osećanja, nego i od sudova.

Međutim, pošto je teško verovati da se u ovo filozofsko i kritičko doba taj empirizam može uzimati ozbiljno, jer on bez sumnje služi samo radi vežbanja moći suđenja i da bi se putem kontrasta rasvetlila nužnost racionalnih principa a priori, to čovek ipak može biti zahvalan onima koji hoće da se pomuče ovim radom, inače ne baš poučnim.

*

UVOD

O IDEJI KRITIKE PRAKTIČKOG UMA

Teorijska upotreba uma bavila se predmetima same moći saznanja, a kritika tog uma, s obzirom na tu upotrebu, odnosila se, u stvari, samo na čistu moć saznanja, jer je ta čista moć saznanja izazivala sumnju koja se kasnije i potvrdila — da se lako gubi preko svojih granica, među nedostižne predmete ili čak međusobno protivrečne pojmove. S praktičkom upotrebom uma je već drukčije. Um se u njoj bavi određujućim razlozima volje, koja je moć ili da proizvede predmete što odgovaraju predstavama, ili pak da samu sebe odredi za njihovo prouzrokovanje (fizička moć može biti dovoljna ili ne), to jest da odredi svoj kauzalitet. Jer, um bar ovde može biti dovoljan za određenje volje, te ako se obrati pažnja samo na htenje, on utoliko uvek ima objektivnu realnost. Dakle, ovde je prvo pitanje: da li je čisti um sam za sebe dovoljan za određenje volje, ili, da li on samo kao empirijski-uslovljen um može biti njen[11] određujući razlog? Ovde sad stupa pojam kauzaliteta koji je Kritikom čistog uma opravdan, mada za empirijski prikaz nije sposoban, naime pojam slobode; ako sad možemo pronaći razloge kako bismo dokazali da to svojstvo zaista pripada ljudskoj volji (a tako i volji svih umnih bića), onda se na taj način ne dokazuje samo to da čisti um može biti praktički nego da je jedino on, a ne empirijski-ograničen um, na bezuslovan način

[11] Kod Kanta stoji *derselben.* To je Hartenštajn korigovao sa desselben (»njen«), što smo i usvojili.

praktički. Sledstveno tome, mi ćemo imati da obradimo ne kritiku čistog praktičkog uma, već jedino *praktičkog* uma uopšte. Jer čistom umu, ako je najpre dokazano da takav postoji, nije potrebna nikakva kritika. On sam sadrži putokaz za kritiku svake svoje upotrebe[12]. Kritika praktičkog uma uopšte ima, dakle, obavezu da empirijski uslovljen um zadrži od preteranog zahteva na osnovu kojeg bi isključivo on davao određujući razlog volje. Upotreba čistog uma, ako je utvrđeno da takav postoji, jeste jedino imanentna; nasuprot tome, empirijski-uslovljena upotreba, koja sebi pripisuje svevlašće, jeste transcendentna, te se ispoljava u zahtevima i zapovestima koji sasvim prevazilaze njegovo područje, a to je upravo obrnut odnos od onoga što se moglo reći o čistom umu u spekulativnoj upotrebi.

Međutim, kako je to još uvek čisti um, čije je saznanje ovde osnova praktičke upotrebe, to će se podela Kritike praktičkog uma, prema opštem planu, ipak morati da odredi prema podeli spekulativnog uma. Dakle, moraćemo imati njenu *teoriju o elementima* i metodologiju, a u teoriji o elementima, kao prvom delu, *analitiku* kao pravilo istine, i dijalektiku kao prikaz i rešenje privida u sudovima praktičkog uma. Međutim, poredak u pododeljku analitike biće opet obrnut od onog u Kritici čistog spekulativnog uma. Jer, u Kritici praktičkog uma ćemo, polazeći od načela, prelaziti na pojmove, a od ovih ćemo, gde je to moguće, prelaziti na čula, dok smo, nasuprot tome, kod spekulativnog uma morali poći od čula i završiti kod načela. Razlog tome je što sad imamo posla s voljom, i um ne treba da prosudimo u odnosu prema predmetima, nego u odnosu prema toj volji i njenom kauzalitetu. Jer, načela empirijski neuslovljenog kauzaliteta moraju činiti početak, posle kojeg se može napraviti pokušaj da se najpre utvrde naši pojmovi o odre-ujućem razlogu jedne takve volje, njihova[13] primena na predmete i, najzad, na subjekt i njegovu čulnost. Zakon kauzaliteta iz slobode (Kausalität aus Freiheit), to jest neko čisto praktičko načelo, ovde neizbežno predstavlja početak i određuje predmete na koje se on jedino može primeniti.

[12] Vile predlaže: *Richtschnur alles ihres Gebrauchs* (»putokaz svake svoje upotrebe«).

[13] Umesto *ihrer* (»njihove«), Forlender i Adikes stavljaju ihre (»njihova«), dok Natorp predlaže und *ihre* (»i njihova«). Usvojili smo korekciju Forlendera i Adikesa.

KRITIKA PRAKTIČKOG UMA

Prvi deo
TEORIJA O ELEMENTIMA ČISTOG PRAKTIČKOG UMA

Prva knjiga

ANALITIKA ČISTOG PRAKTIČKOG UMA

Prvo poglavlje

O NAČELIMA ČISTOG PRAKTIČKOG UMA

1.1.

DEFINICIJA

Praktička *načela* su stavovi koji sadrže opšte određenje volje koje pod sobom ima više praktičkih pravila. Ona su subjektivna, ili *maksime,* kad subjekt smatra uslov važećim samo za svoju volju; a objektivna su, ili praktički *zakoni,* kad se uslov saznaje kao objektivan, to jest važeći za volju svakog umnog bića.

PRIMEDBA

Ako se pretpostavi da *čisti* um može u sebi praktički, to jest za određivanje volje, sadržavati dovoljan razlog, onda postoje praktički zakoni; no, ako ne, onda će sva praktička načela biti čiste maksime. U patološki aficiranoj volji umnog bića može se, nasuprot praktičkim zakonima koje je ono samo saznalo, naići na sukob maksima. Na primer: neko može postaviti maksimu da nikakvu uvredu ne pretrpi neosvećenu, a da, ipak, istovremeno uvidi da to nije praktički zakon nego samo njegova

maksima, i da, naprotiv, kao pravilo za volju svakog umnog bića, ne može u jednoj i istoj maksimi biti saglasno sa samim sobom. U saznanju prirode principi onoga što se zbiva (na primer princip jednakosti dejstva i protivdejstva u prenošenju kretanja) istovremeno su zakoni prirode, jer je tu upotreba uma teorijska i određena svojstvom objekta. U praktičkom saznanju, to jest u onom koje ima posla s određujućim razlozima volje, načela koja čovek sebi stvara nisu zato još zakoni pod kojima neizbežno stoji, jer um u onom što je praktičko ima posla sa subjektom, naime sa moći žudnje, prema čijem posebnom svojstvu se pravilo mnogostruko može upravljati. Praktičko pravilo je uvek proizvod uma, jer ono propisuje radnju kao sredstvo da se dođe do posledice kao cilja. Međutim, to pravilo je, za biće kod koga um nije potpuno sam određujući razlog volje, *imperativ,* to jest pravilo koje se označava trebanjem što izražava objektivno primoravanje radnje[14], i znači da bi se radnja, kad bi um potpuno određivao volju, neizostavno događala prema tom pravilu. Imperativi, dakle, važe objektivno i sasvim su različiti od maksima kao subjektivnih načela. Oni, međutim, određuju ili uslove kauzaliteta umnog bića kao delatnog uzroka samo u pogledu posledice i dovoljnosti tih uzroka, ili određuju samo volju, bila ona dovoljna za posledicu ili ne. Prvi bi bili hipotetički imperativi i sadržavali bi puke propise umešnosti; drugi bi, naprotiv, bili kategorički i jedino praktički zakoni. Dakle, maksime jesu, doduše, *načela,* ali nisu imperativi. No, sami imperativi, ako su uslovljeni, to jest ako ne određuju volju naprosto kao volju nego samo s obzirom na neku željenu posledicu, to jest ako su hipotetički imperativi, jesu, doduše, praktički *propisi,* ali nisu *zakoni.* Ovi poslednji moraju volju kao volju dovoljno odrediti, još pre nego što pitam da li čak za neku željenu posledicu imam potrebnu moć, ih šta treba da činim da bih tu posledicu proizveo; prema tome, moraju biti kategorički, inače nisu zakoni, jer im nedostaje nužnost, koja, ako treba da je praktička, mora biti nezavisna od patoloških uslova koji za volju slučajno prianjaju. Ako, na primer, nekom kažete da u mladosti mora da radi i štedi kako u starosti ne bi oskudevao, onda je to ispravan i ujedno važan praktički propis volje. Ali se odmah vidi da se ovde volja upućuje na nešto *drugo* što se pretpostavlja da on želi, a ta želja se njemu, samom izvršiocu, mora prepustiti — to da li on predviđa još neke druge pomoćne izvore osim imovine koju je sam stekao, ili se

[14] Umesto *der Handlung,* Adikes predlaže *zur Handlung,* dakle: »primoravanje na radnju«.

uopšte ne nada da će ostari ti, ili misli da će jednog dana sebi u slučaju nevolje moći da pomogne. Um, iz kojeg jedino može proizići svako pravilo koje treba da sadrži nužnost, stavlja, doduše, i nužnost u taj svoj propis (jer on bez toga ne bi bio imperativ), ali je ta nužnost samo subjektivno uslovljena, te se u svim subjektima ne može pretpostaviti u jednakom stepenu. Međutim, da bi bio zakonodavstvo, za propis se zahteva da naprosto *sam sebe* treba da pretpostavi, jer je pravilo samo onda objektivno i opšte vredeće kad važi bez slučajnih subjektivnih uslova po kojima se jedno umno biće razlikuje od drugog umnog bića. Ako sad nekom kažete da nikada ne treba da lažno obećava, onda je to pravilo koje se tiče samo njegove volje, svejedno da li se namere koje čovek može da ima mogu postići pomoću volje ili ne. Samo htenje je ono što potpuno a priori treba da bude određeno pomoću onog pravila. Otkrije li se da je to pravilo praktički ispravno, onda je ono zakon, jer je kategorički imperativ. Dakle, praktički zakoni odnose se jedino na volju, bez obzira na to šta se izvršava pomoću njenog kauzaliteta, i od ovog poslednjeg se (kao pripadnog čulnom svetu) može apstrahovati, da bismo te zakone imali čiste.

§ 2.

POSTAVKA I

Svi praktički principi koji pretpostavljaju *objekt* (materiju) moći žudnje kao određujući razlog volje skupa su empirijski i ne mogu biti praktički zakoni.

Pod materijom moći žudnje razumem predmet čija se stvarnost želi. Ako pak praktičkom pravilu prethodi žudnja za tim predmetom, i ako je ona uslov da se to pravilo načini principom, onda kažem *(prvo):* taj princip je tada u svako doba empirijski. Jer, tada je određujući razlog volje predstava nekog objekta i onaj odnos te predstave kojim se moć žudnje određuje za ostvarenje tog objekta. Takav odnos prema subjektu, međutim, zove se *zadovoljstvo* izazvano stvarnošću nekog predmeta. To zadovoljstvo bi se, dakle, moralo pretpostaviti kao uslov mogućnosti određenja volje. Međutim, ni o jednoj predstavi nekog predmeta, ma kakva bila, ne može se a priori saznati da li će biti povezana sa *zadovoljstvom* ili *nezadovoljstvom* ili će biti *indiferentna*.* Prema tome, određujući razlog volje mora u* takvom slučaju uvek biti empirijski, dakle i praktički materijalni princip koji ga je pretpostavljao kao uslov.

Kako pak *(drugo)* princip koji se zasniva samo na subjektivnom uslovu prijemijivosti za neko zadovoljstvo ili nezadovoljstvo (koje se svagda može saznati samo empirijski i koje ne može na tišti način da važi za sva umna bića) može, doduše, subjektu koji ga ima služiti kao njegova[15] *maksima,* ali ni njemu[15] samom ne može služiti kao zakon (jer mu nedostaje objektivna nužnost koja se mora saznati a priori), to takav princip nikada ne može biti praktički zakon.

§ 3.

POSTAVKA II

Svi materijalni praktički principi kao takvi jesu jedne i iste vrste i potpadaju pod opšti princip samoljublja (Selbstliebe) ili lične sreće.

Zadovoljstvo na osnovu predstave egzistencije neke stvari, ukoliko ono treba da bude određujući razlog žudnje za tom stvari, osniva se na *prijemljivosti* subjekta, jer *zavisi* od postojanja nekog predmeta; prema tome, ono pripada čulu (osećanju) a ne razumu, koji izražava odnos predstave *prema nekom objektu* na osnovu pojmova, a ne odnos prema subjektu na osnovu osećanja. Zadovoljstvo je, dakle, praktičko samo utoliko ukoliko osećanje prijatnosti koju subjekt očekuje od stvarnosti predmeta određuje moć žudnje. Međutim, svest umnog bića o prijatnosti života, prijatnosti koja neprestano prati ćelo njegovo postojanje, jeste sreća, a princip da se ona načini najvišim određujućmi razlogom volje jeste princip samoljublja. Dakle, svi materijalni principi, gde zadovoljstvo ili nezadovoljstvo koji se osećaju na osnovu stvarnosti nekog predmeta čine određujući razlog volje — utoliko su sasvim *istovrsni* što skupa pripadaju principu samoljublja ili lične sreće.

Zaključak

Sva *materijalna* praktička pravila pretpostavljaju određujući razlog volje u *nižoj moći žudnje,* i kad ne bi bilo *čisto jormalnih* zakona volje koji bi ovo dovoljno određivali, onda se ne bi mogla dopustiti *ni viša moć žudnje.*

[15] Usvojili smo Vileovu korekturu, koji *ihrer* i diese zamenjuje sa *seiner* i diees, što se onda odnosi na "subjekt«, a ne na »umna bića«, kako, inače, stoji u Kantovom tekstu.

Čovek se mora čuditi kako to da inače oštroumni ljudi veruju da razliku između *niže* i *više moći žudnje* mogu nalaziti u tome da li *predstave,* koje su povezane s osećanjem zadovoljstva, svoje poreklo imaju u *čulima* ili u *razumu.* Jer, kad se pita o određujućim razlozima žudnje i kad se oni uzimaju kao prijatnost koja se od nečega očekuje, onda uopšte nije važno odakle potiče *predstava* tog predmeta koji zadovoljava, nego samo koliko ta predstava *zadovoljava.* Kad neka predstava, makar svoju postojbinu i poreklo imala u razumu, može da određuje volju samo na taj način što u subjektu pretpostavlja osećanje zadovoljstva, onda je to — da je ona određujući razlog volje — potpuno zavisno od svojstva unutrašnjeg čula da ono, naime, na taj način može biti aficirano prijatnošću. Ma koliko predstave predmeta bile nejednake, bilo da su predstave razuma ili čak predstave uma nasuprot predstavama čula, osećanje zadovoljstva pomoću kojeg one, u stvari, sačinjavaju samo određujući razlog volje (prijatnost, uživanje koje se od toga očekuje, koje pokreće na delatnost za proizvođenje objekta) nije jednovrsno samo utoliko što se uvek može saznati samo empirijski nego i utoliko ukoliko aficira jednu i istu životnu snagu, koja se ispoljava u moći žudnje, a u tom pogledu može od svakog drugog određujućeg razloga biti različito samo po stepenu.

Kako bi se inače između dva, po načinu predstavljanja potpuno različita određujuća razloga moglo napraviti poređenje prema *veličini,* da bi se dalo prvenstvo onome koji najviše aficira moć žudnje? Jedan te isti čovek može knjigu koja je za nj poučna i koja mu je samo jednom dospela u ruke vratiti nepročitanu da ne bi izostao iz lova, može usred lepog govora otići da ne bi zakasnio na obed, može napustiti umne razgovore, koje inače veoma ceni, da bi seo za kartaški sto, može čak odbiti siromaha, iako mu inače pričinjava radost da ovome učini dobro, jer sad baš u džepu nema više novca nego što mu je potrebno da plati ulaznicu za komediju. Ako određenje volje počiva na osećanju prijatnosti ili neprijatnosti koju očekuje iz bilo kog uzroka, onda mu je sasvim svejedno kojim se načinom predstavljanja aficira. Da bi se odlučio za izbor, za njega je važno samo to koliko je ta prijatnost snažna, koliko dugo traje, da li se lako stiče i koliko često se ponavlja. Kao što je onome kome je za izdatak potrebno zlato sasvim svejedno da li je njegova materija, zlato, iskopana u planini ili isprana iz peska, tako nijedan čovek, ako mu je stalo samo do prijatnosti

života, ne pita da li mu je pribavljaju predstave razuma ili predstave čula, nego samo *kako veliko i koliko uživanja* mu one najduže pribavljaju. Samo oni koji bi čistom umu, bez pretpostavke nekog osećanja, dragovoljno hteli osporiti da određuje volju, mogu toliko skrenuti s puta svog sopstvenog objašnjenja da posle ono što su pre toga sami sveli na jedan te isti princip ipak proglašavaju za sasvim raznovrsno. Tako se, na primer, pokazuje da možemo naći uživanja i u samoj *primeni snage,* u svesti o svojoj duševnoj snazi u prevladavanju teškoća koje se suprotstavljaju našoj odluci, u kulturi duhovnih talenata i tako dalje, te mi to s pravom nazivamo *tananijim* radostima i nasladama, jer su više od drugih u našoj moći, ne kvare se, štaviše jačaju osećanje za njihovo još veće uživanje, i budući da izazivaju nasladu, one istovremeno kultivišu. Međutim, izdavati ih zbog toga za jedan drugi način određivanja volje nego samo pomoću čula, pošto za mogućnost tih uživanja, kao prvi uslov tog dopadanja, pretpostavljaju osećanje koje je u nama za to izgrađeno, bilo bi baš onako kao kad neznalice koje bi rado htele da ošljare u metafizici zamišljaju materiju tako tananu, tako pretananu, da ih onda od toga same hvata nesvestica, verujući zatim da su na taj način izmislili *duhovno,* a ipak protežno biće. Ako s *Epikurom* kod vrline idemo za pukim uživanjem koje ona obećava da bi odredila volju, onda ga potom ne možemo prekorevati da to uživanje smatra za sasvim istovrsno sa uživanjem najgrubljih čula; jer čovek uopšte nema razloga da *Epikura* tereti da je predstave kojima bi se u nama izazivalo to osećanje pripisivao samo telesnim čulima. Koliko se može razaznati, on je izvor mnogima od njih tražio isto tako u upotrebi više moći saznanja; ali ga to nije sprečilo, a nije ga ni moglo sprečiti, da prema pomenutom principu samo uživanje koje nam pružaju one u svakom slučaju intelektualne predstave i čime one jedino mogu biti određujući razlozi volje smatra potpuno istovrsnim. Biti *konsekventan* jeste najveća obaveza jednog filozofa, a ipak se najređe sreće. Stare grčke škole daju nam više primera konsekventnosti nego što ih susrećemo u našem *sinkretističkom* dobu, kad se izmišlja izvestan *sistem koalicije* protivrečnih načela, pun nepoštenja i plitkosti, jer se publici, koja je zadovoljna, više preporučuje da od svega zna ponešto a da u celini ništa ne zna, te da pri tome sve ume. Princip lične sreće, ma koliko se razuma i uma kod njega upotrebilo, za volju ipak ne bi sadržavao nikakve druge određujuće razloge osim onih koji su primereni *nižoj* moći žudnje. Prema

tome, ili uopšte ne postoji viša[16] moć žudnje, ili *čisti um* mora sam za sebe biti praktički, to jest on mora biti u mogućnosti da volju odredi pomoću čiste forme praktičkog pravila, bez pretpostavke bilo kog osećanja, dakle bez predstava o onome što je prijatno ili što je neprijatno kao materije moći žudnje koja je uvek empirijski uslov principa. Um je jedino tada, samo ukoliko za samog sebe određuje volju (ukoliko nije u službi sklonosti), istinska *viša* moć žudnje kojoj je podređeno ono što je patološki odredljivo i od njega zaista, štaviše *specifično*, različno, tako da čak najmanja primesa pobuda poslednje vrste ide nauštrb njegovoj snazi i prednosti, kao što ono što je i najmanje empirijsko, kao uslov u matematičkoj demonstraciji, obara i poništava njenu veličanstvenost i snagu. U praktičkom zakonu um neposredno određuje volju, a ne posredstvom osećanja zadovoljstva ili nezadovoljstva koje se umeće između toga dvoga, čak ni izazvanog ovim zakonom; i samo to što on kao čisti um može da bude praktički, omogućuje mu da bude *zakonodavan.*

PRIMEDBA II

Da bude srećno, nužan je zahtev svakog umnog, ali konačnog bića i, shodno tome, neizbežan određujući razlog njegove moći žudnje. Jer, zadovoljnost njegovim celokupnim postojanjem nije, možda, neki prvobitni posed i blaženost koja bi pretpostavljala svest o njegovoj nezavisnoj samodovoljnosti, nego samom njegovom konačnom prirodom nametnuti mu problem, jer je to biće potrebito; a ta potreba se tiče materije njegove moći žudnje, to jest nečega što se odnosi na osećanje zadovoljstva ili nezadovoljstva, koje je subjektivna osnova pomoću koje se određuje ono što mu je potrebno za zadovoljnost njegovim stanjem. Ali upravo zato što taj materijalni određujući razlog subjekt može saznati samo empirijski, nemoguće je da se taj zadatak smatra kao zakon, pošto bi on kao objektivan zakon u svim slučajevima i za sva umna bića morao sadržavati *upravo isti određujući razlog* volje. Jer, iako pojam sreće *svugde* leži kao osnov praktičkom odnosu *objekata* prema moći žudnje, on je ipak samo opšti naziv za subjektivne određujuće razloge i ne određuje ništa specifično — o čemu je jedino reč u ovom praktičkom zadatku, a bez kojeg određenja se on uopšte ne može resiti. Ono, naime, što svako treba da prihvati kao svoju sreću, zavisi od svakog njegovog posebnog osećanja zadovoljstva ili

[16] Kant je tu reč dopisao u svom primerku.

nezadovoljstva, i čak u jednom i istom subjektu zavisi od različitosti potrebe prema promenama tog osećanja, a *subjektivno nužan* zakon (kao prirodni zakon) jeste, prema tome, *objektivno* čak veoma *slučajan* praktički princip koji u različitim subjektima može i mora da bude vrlo različit; prema tome, on nikada ne može biti zakon, jer kod žudnje za srećom nije važna forma zakonitosti, nego jedino materija, naime da li i koliko uživanja treba da očekujem od pokoravanja zakonu. Principi samoljublja, istina, mogu sadržavati opšta pravila umešnosti (da se pronađu sredstva za ciljeve); no, to su onda samo teorijski principi*, na primer kao što onaj ko bi da jede hieb treba da izmisli neki mlin. Ali praktički propisi koji se na njima zasnivaju ne mogu nikada biti sveopšti, jer je određujući razlog moći žudnje utemeljen na osećanju zadovoljstva i nezadovoljstva, osećanju za koje se nikada ne može pretpostaviti da je sveopšte usmereno na iste predmete.

Međutim, ako pretpostavimo da bi konačna umna bića mislila potpuno jednako i s obzirom na ono što bi trebalo da prihvate kao objekte svojih osećanja uživanja ili bola, čak i s obzirom na sredstva kojima se moraju služiti da bi postigla ona prva a sprečila ova druga, onda ona ipak *princip samoljublja* nipošto ne bi mogla prikazati kao *praktički zakon;* jer, sama ta saglasnost bila bi ipak samo slučajna. Određujući razlog uvek bi bio samo subjektivno važeći i prosto empirijski, te ne bi imao onu nužnost koja se zamišlja u svakom zakonu, naime objektivnu nužnost iz razloga a priori; ova nužnost se uopšte ne bi morala prikazivati kao praktička, nego samo kao fizička, naime da bi nam se našom sklonošću radnja isto tako neizostavno iznuđivala kao zevanje kad druge vidimo kako zevaju. Pre bi se moglo tvrditi da uopšte ne postoje praktički zakoni, već samo *saveti* u svrhu naših žudnji, a ne da se naprosto subjektivni principi podižu na rang praktičkih zakona, koji imaju potpuno objektivnu a ne samo subjektivnu nužnost, i koji se moraju saznavati umom a priori a ne iskustvom (ma koliko to iskustvo bilo empirijski sveopšte). Čak se pravila podudarnih pojava nazivaju samo prirodnim zakonima (na primer mehanička pravila), kad se ili zaista a priori saznaju ili kad se

* Stavovi koji se u matematici ili prirodnoj nauci nazivaju *praktički,* trebalo bi, u stvari, da se zovu *tehnički.* Jer, u tim naukama uopšte nije reč o određivanju volje; one pokazuju samo raznolikost moguće radnje, koja je dovoljna da se proizvede izvesna posledica, te su, dakle, isto tako teorijske kao i svi stavovi koji iskazuju vezu uzroka s nekom posledicom. Onaj ko traži ovu poslednju, taj takođe mora prihvatiti onaj prvi.

(kao kod hemijskih pravila) pretpostavi da bi ona bila saznata a priori iz objektivnih razloga ako bi naše saznanje išlo dublje. Međutim, kod čisto subjektivnih praktičkih principa postavlja se izričit uslov da im se u osnovi moraju nalaziti ne objektivni nego subjektivni uslovi volje, da se, prema tome, u svako doba smeju predočavati samo kao čiste maksime, a nikada kao praktički zakoni. Na prvi pogled čini se da je ova poslednja primedba puko cepidlačenje; međutim, ona je [17] definicija najvažnije razlike koja može doći u obzir samo u praktičkim istraživanjima.

§ 4

POSTAVKA III

Ako umno biće treba da zamisli svoje maksime kao praktičke sveopšte zakone, onda ih može zamisliti samo kao takve principe koji određujući razlog volje ne sadrže prema materiji već samo prema formi.

Materija nekog praktičkog principa jeste predmet volje. Ovaj predmet ili jeste ili nije određujući razlog volje. Ako je on njen određujući razlog, onda bi pravilo volje bilo potčinjeno nekom empirijskom uslovu (odnosu određujuće predstave prema osećanju zadovoljstva ili nezadovoljstva), dakle ne bi bilo nikakav praktički zakon. Od zakona pak, kad se od njega odvoji svaka materija, to jest svaki predmet volje (kao određujući razlog), ne preostaje ništa osim čiste forme sveopšteg zakonodavstva. Dakle, umno biće *svoje* subjektivno-praktičke principe, to jest maksime, ili uopšte ne može istovremeno zamisliti kao sveopšte zakone, ili mora pretpostaviti da ih njihova čista forma, po kojoj oni *bivaju podesni za sveopšte zakonodavstvo,* sama za sebe čini praktičkim zakonom.

PRIMEDBA

Najobičniji razum može bez poučavanja razlikovati koja forma u maksimi biva podesna za sveopšte zakonodavstvo a koja ne. Na primer: postavio sam maksimu da svoju imovinu uvećam svim sigurnim sredstvima. Sada se u mojim rukama nalazi *depozit,* čiji je vlasnik umro ne ostavivši o njemu nikakvo pismeno. Naravno, to je slučaj moje maksime. Sad samo

[17] Reci »ona je«, koje su nedostajale, dodao je Kant u svom primerku. Hartenštajn je predložio: *sie enthält* (»ona sadrži«),

hoću da znam da li ta maksima može da važi i kao sveopšti praktički zakon. Primeniću je, dakle, na ovaj slučaj i pitati da li bi ona zbilja mogla da poprimi formu zakona, dakle, da li bih zbilja svojom maksimom istovremeno mogao da dam takav zakon da bi svako smeo da porekne depozit čije mu polaganje niko ne može da dokaže. Odmah opažam da bi takav princip kao zakon poništio sam sebe, jer bi doveo do toga da ne bi postojao nikakav depozit. Praktički zakon, ono što je kao takvo priznajem, mora biti prikladan za sveopšte zakonodavstvo; to je identičan stav, te je, dakle, za sebe jasan. Ako kažem: moja volja stoji pod praktičkim *zakonom,* onda svoju sklonost (na primer u ovom slučaju svoju lakomost) ne mogu navoditi kao određujući razlog volje koji je podesan za sveopšti praktički zakon; jer ta sklonost, daleko od toga da bi bila valjana za neko sveopšte zakonodavstvo, mora, naprotiv, u formi nekog sveopšteg zakona samu sebe razoriti.

Otuda je čudnovato kako je razumnim ljudima, pošto je žudnja za srećom sveopšta — a takva je i *maksima* posredstvom koje svako za sebe uzima sreću kao određujući razlog svoje volje — moglo pasti na pamet da to[18] zbog toga izdaju za sveopšti *praktički zakon.* Jer, pošto inače sveopšti prirodni zakon sve čini saglasnim, to bi ovde, kad bismo hteli da maksimi damo sveopštost zakona, proizišla upravo krajnja suprotnost saglasnosti, najgora protivrečnost i potpuno uništenje same maksime i njene svrhe. Tada volja svih nema jedan te isti objekt, nego svaka volja ima svoj objekt (svoju sopstvenu ugodnost), koji se, doduše, slučajno može slagati i sa ciljevima drugih koje oni isto tako usmeravaju prema sebi samima, ali to ni izdaleka nije dovoljno za zakon, pošto su izuzeci, koje čovek ima pravo da katkad napravi, beskonačni i nikako se ne mogu sigurno obuhvatiti u sveopšte pravilo. Na taj način nastaje harmonija, slična onoj koju opisuje ona podrugljiva pesma o duševnom skladu dvoje bračnih drugova koji se međusobno upropašćavaju: o *divotna harmonijo, što on hoće, hoće i ona,* i tako dalje, ili ono što se priča o obećanju kralja *Fransoa Prvog* caru *Karlu Petom:* što moj brat Karl hoće da ima (Milano), to i ja hoću da imam. Empirijski određujući razlozi nisu podesni za sveopšte spoljašnje zakonodavstvo, a isto tako ni za unutrašnje. Jer, svako postavlja za osnovu sklonosti svoj[19] subjekt, a neko

[18] Umesto es (»to«), Adikes predlaže *sie;* ova zamenica bi se odnosila na reč »maksima«.

[19] Te reci nije bilo u četvrtom, petom i šestom izdanju.

drugi postavlja drugi subjekt, i u svakom subjektu samom je čas ova čas ona sklonost u prednosti s obzirom na uticaj koji ima. Pronaći zakon koji bi svima njima vladao pod tim uslovom, naime sa svestranom saglasnošću, apsolutno je nemoguće.

§ 5.

ZADATAK I

Pretpostavimo da je čista zakonodavna forma maksima jedino dovoljan određujući razlog volje: nađimo kakvoću one volje koja se samo na taj način može odrediti.

Pošto čistu formu zakona može predstaviti jedino um, te ona, prema tome, nije predmet čula, dakle ne spada među pojave, njena predstava kao određujući razlog volje različita je od svih određujućih razloga događaja u prirodi prema zakonu kauzaliteta, jer kod tih događaja sami određujući razlozi moraju biti pojave. Međutim, ako za nju nikakav drugi određujući razlog volje i ne može služiti kao zakon, osim samo ona sveopšta zakonodavna forma, onda se takva volja, kao potpuno nezavisna od prirodnog zakona pojava, naime od zakona kauzaliteta, mora misliti u uzajamnom odnosu. Takva nezavisnost, međutim, zove se *sloboda* u najstrožem, to jest transcendentalnom smislu. Dakle, volja, kojoj čista zakonodavna forma maksime jedino može služiti kao zakon, jeste slobodna volja.

§ 6.

ZADATAK II

Pretpostavimo da je volja slobodna da nađe zakon koji je jedino sposoban da je nužno određuje.

Kako materija praktičkog zakona, to jest neki objekt maksime, nikada ne može biti data drukčije doli empirijski, a kako slobodna volja kao nezavisna od empirijskih uslova (to jest onih uslova koji pripadaju čulnom svetu) ipak mora biti odredljiva, to slobodna volja, nezavisno od *materije* zakona, ipak mora naći određujući razlog u zakonu. Međutim, u njemu, izuzev materije zakona, nije sadržano ništa drugo osim zakonodavne forme. Dakle, zakonodavna forma, ukoliko je sadržana u maksimi, jeste ono jedino što može sačinjavati određujući razlog volje[20].

[20] Hartenštajn je predložio *freien* Willens (»slobodne volje«).

Sloboda i neuslovljeni praktički zakon upućuju, dakle, naizmenično jedno na drugo. Ja ovde ne pitam da li su oni i odista različiti, i nije li, štaviše, neuslovljeni zakon samo samosvest čistog praktičkog uma, i nije li ovaj um sasvim istovrstan s pozitivnim pojmom slobode, nego pitam odakle *započinje* naše *saznanje* onoga što je neuslovljeno-praktičko, da li od slobode ili od praktičkog zakona. Od slobode ne može započeti, jer nje niti možemo postati neposredno svesni, pošto je njen[21] prvi pojam negativan, niti o njoj možemo zaključiti na osnovu iskustva, pošto nam iskustvo da je da saznamo samo zakon pojava, dakle mehanizam prirode, pravu suprotnost slobode. Prema tome, to je *moralni zakon* kojeg neposredno postajemo svesni (čim zamislimo maksime volje), koji nam se *najpre* ukazuje i koji — budući da ga um prikazuje kao određujući razlog neprevladiv nikakvim čulnim uslovom, štaviše, od tog uslova potpuno nezavisan — vodi upravo do pojma slobode. Međutim, kako je mogućna i svest o tom moralnom zakonu? Mi možemo postati svesni čistih praktičkih zakona isto onako kao što smo svesni čistih teorijskih načela, budući da pazimo na nužnost kojom nam ih um propisuje i na odvajanje svih empirijskih uslova na koje nas um upućuje. Pojam čiste volje proizlazi iz prvih, kao što svest čistog razuma proizlazi iz poslednjeg. Da je to istinsko podređivanje naših pojmova i da nam moralnost prva otkriva pojam slobode, da, dakle, *praktički um* tim pojmom prvi postavlja spekulativnom umu nerešiv problem kako bi ga njime doveo u najveću nepriliku — rasvetljava se već iz toga što čovek, budući da se u pojavama ništa ne može[22] objasniti iz pojma slobode, nego ovde uvek prirodni mehanizam mora sačinjavati nit-vodilju (osim toga, i antinomija čistog uma, ako u nizu uzroka hoće da se uzdigne do onoga što je neuslovijeno, kod jednog isto tako kao i kod drugog zapliće se u neshvatljivosti, umesto da je ovaj poslednjii [mehanizam] upotrebljiv bar u objašnjavanju pojava), — što čovek nikada ne bi došao do smelog čina da slobodu uvede u nauku, da moralni zakon, i s njam praktički um, nije došao do toga i da nam taj pojam nije nametnuo. Međutim, i iskustvo potvrđuje taj poredak pojmova u nama. Pretpostavimo da neko o svojoj sklonosti ka sladostrašću tvrdi da je ona za njega, kad bi mu se pružali omi-

[21] Prema Hartenštajnu, koji je sein (»njegov«) zamenio sa *ihr* (»njen«).

[22] Adikes predlaže *darf* (»srne«).

ljeni predmet i prilika za to, sasvim neodoljiva: ne bi li on savladao svoju sklonost kad bi pred kućom gde je našao tu priliku bila nameštena vešala da ga na njima odmah obese posle uživane naslade? Ne mora se dugo pogađati šta bi on odgovorio. Međutim, pitajte ga da li će, ako bi njegov vladar od njega zahtevao, pod pretnjom iste neodgodive smrtne kazne, da lažno svedoči protiv nekog poštenog čoveka koga bi vladar hteo da upropasti na osnovu prividnih izgovora — da li će tada, ma koliko bila velika njegova ljubav prema životu, smatrati mogućnim da je savlada? Da li bi on to učinio ili ne, to se, možda, neće usuditi da potvrdi; no, da mu je to moguće, mora bez razmišljanja priznati. On, dakle, rasuđuje da nešto može zato što je svestan da to treba, te u sebi saznaje slobodu koja bi mu, inače, bez moralnog zakona ostala nepoznata.

§ 7.

OSNOVNI ZAKON ČISTOG PRAKTIČKOG UMA

Delaj tako da maksima tvoje volje uvek može istovremeno važiti kao princip sveopšteg zakonodavstva.

PRIMEDBA

Čista geometrija ima postulate kao praktičke stavove, koji, međutim, ne sadrže ništa drugo do pretpostavku da se nešto *može* učiniti ako se zahteva da to *treba* učiniti, a to su jedini njeni stavovi koji se tiču postojanja. To su, dakle, praktička pravila pod problematičnim uslovom volje. No, ovde pravilo kaže: treba naprosto postupati na jedan izvestan način. Prema tome, praktičko pravilo je predstavljeno neuslovljeno, dakle kao kategorički praktički stav a priori pomoću kojeg se volja objektivno određuje apsolutno i neposredno (samim praktičkim pravilom koje je, prema tome, ovde zakon). Jer ovde je čisti, po *sebi praktički um,* neposredno zakonodavan. Volja se, kao nezavisna od empirijskih uslova, dakle kao čista volja, zamišlja kao određena pomoću *čiste forme zakona,* a taj određujući razlog smatra se za najviši uslov svih maksima. Stvar je dosta čudna, i njoj nema slične u svem ostalom praktičkom saznanju. Jer, misao a priori o nekom mogućem sveopštem zakonodavstvu, koja je, dakle, samo problematična, bezuslovno nam se pruža kao zakon, a da ništa ne pozajmljuje od iskustva ili od

neke spoljašnje volje. Ali to nije ni neki propis po kome treba da se dogodi radnja na osnovu koje je mogućna neka željena posledica (jer bi tada pravilo uvek bilo fizički uslovljeno), nego je pravilo koje sasvim a priori određuje volju s obzirom na formu njenih maksima, a tu bar nije nemoguće da se zamisli zakon koji samo u svrhu *subjektivne* forme načela služi kao određujući razlog pomoću *objektivne* forme zakona uopšte). Svest o tom osnovnom zakonu može se nazvati faktom uma, pošto se on ne može izmudrovati iz prethodnih data uma, na primer iz svesti o slobodi (jer nam ta svest nije unapred data), nego zato što nam se sam za sebe nameće kao sintetički stav a priori koji nije zasnovan na opažaju, ni čistom ni empirijskom, premda bi on bio analitički kad bi se pretpostavila sloboda volje. Međutim, za to bi mu, kao pozitivnom pojmu, bio potreban intelektualni opažaj, koji se ovde uopšte ne srne pretpostaviti. Pa ipak, da bi se taj zakon bez pogrešnog tumačenja smatrao kao *dat,* začelo se mora primetiti da on nije empirijski, nego da je jedini fakat čistog uma koji se na taj način objavljuje kao iskonski zakonodavan *(sic volo, sic iubeo)*[23].

Zaključak

Čisti um je sam za sebe praktički i daje (čoveku) sveopšti zakon koji nazivamo *moralnim zakonom.*

PRIMEDBA

Ranije pomenuti fakat je neosporan. Treba samo analizovati sud koji ljudi donose o zakonitosti svojih radnji: tada će se uvek otkriti da njihov um ipak, ma šta mu govorila sklonost, nepodmitljiv i sam sobom primoran, maksimu volje pri nekoj radnji uvek upravlja na čistu volju, to jest na sebe samog, budući da sebe smatra za a priori praktičkog. Taj princip moralnosti, upravo zbog sveopšteg zakonodavstva koja ga čini najvišim formalnim odredujueim razlogom volje, bez obzira na sve njegove subjektivne različnosti[24], um istovremeno progla-

[23] »Kako mi se hoće, tako i zapovedam«. (Prema *Juvenalu,* Sat., VI, 223., gde izreka u celosti glasi: *Hoc volo, sic iubeo, sit pro ratione voluntas* — »Kako mi se hoće, tako i zapovedam; neka volja zameni razum«.

[24] U šestom izdanju i kod Hartenštajna stoji jednina: »različnost«.

šava zakonom za sva umna bića ukoliko uopšte imaju neku volju, to jest ukoliko imaju moć da svoj kauzalitet određuju pomoću predstave o pravilima, ukoliko su, prema tome, sposobna za radnje prema načelima, dakle i prema praktičkim principima a priori (jer samo ti principi imaju onu nužnost koju um zahteva za načela). On se, dakle, ne ograničava samo na ljude nego se odnosi na sva konačna bića koja imaju um i volju, štaviše uključuje čak beskonačno biće kao najvišu inteligenciju. U prvom slučaju, međutim, zakon ima formu imperativa, pošto se kod onog, istina, konačnog ali potrebama i čulnim motivima afioiranog bića, može pretpostaviti čista, no ne i *sveta* volja, to jest, takva koja bi bila sposobna za maksime suprotne moralnom zakonu. Stoga je moralni zakon kod onih bića *imperativ* koji zapoveda kategorički, jer je zakon bezuslovan; odnos jedne takve volje prema ovom zakonu jeste *zavisnost* pod limenom obaveznosti, koja, premda pomoću samog uma i njegovog[25] objektivnog zakona, znači *primoravanje* na neku radnju. To primoravanje se zove *dužnost* zato što patološki aficirana (iako time ne određena, dakle uvek i slobodna) volja donosi sobom želju koja proizlazi iz *subjektivnih* uzroka, — stoga često i može da bude suprotna čistom objektivnom određujućem razlogu, te joj je, dakle, kao moralno primoravanje potreban otpor praktičkog uma, koji se može nazvati unutrašnjom ali intelektualnom prinudom. U najdovoljnijoj inteligenciji volja se s pravom zamišlja da nije sposobna za maksimu koja istovremeno objektivno ne bi mogla[26] da bude zakon, a pojam *svetosti,* koji joj zato pripada, stavlja je, doduše ne iznad svih praktičkih, ali ipak iznad svih praktički ograničavajućih zakona, dakle iznad obaveznosti i dužnosti. Ta svetost volje ipak je praktička ideja koja nužno mora da služi kao *uzor,* a približavanje tom uzoru do u beskonačnost jeste ono jedino što pripada svim konačnim umnim bićima. Ta ideja im stalno i tačno drži pred očima čisti moralni zakon, koji se zato sam naziva svetim, a biti siguran u beskonačni progres svojih maksima i njihovu nepromenljivost za stalno napredovanje, to jest biti siguran u vrlinu, jeste ono najviše što može da učini konačni praktički um — koji opet ni sam, bar kao prirodno stečena moć, nikada ne može biti savršen, jer u tom slučaju sigurnost nikada ne postaje apodiktička izvesnost, te je kao nagovaranje veoma opasna.

[25] Hartenštajn je predložio da se *deren* zameni sa *dessen* (»njegovog«), kako smo i preveli.
[26] Prema Hartenštajnu, koji *konnte* (»nije mogla«) koriguje sa *könnte* (»ne bi mogla«).

§ 8.

POSTAVKA IV

Autonomija volje je jedini princip svih moralnih zakona i njima primerenih dužnosti; naprotiv, svaka *heteronomija* volje ne samo da ne utemeljuje nikakvu obaveznost nego je, naprotiv, suprotna njenom principu i moralnosti volje. Naime, jedini princip moralnosti sastoje se u nezavisnosti od svake materije zakona (to jest nekog željenog objekta), a u isto vreme, ipak, u određivanju volje pomoću čiste sveopšte zakonodavne forme za koju neka maksima mora biti podesna. *Ta nezavisnost,* međutim, jeste sloboda u *negativnom* smislu, a ovo *vlastito zakonodavstvo* čistog i, kao takvog, praktičkog uma jeste sloboda u *pozitivnom* smislu. Dakle, moralni zakon ne izražava ništa drugo doli *autonomiju* čistog praktičkog uma, to jest slobode,[27] a ova sama je formalni uslov svih maksima pod kojim one jedino mogu da budu u skladu s najvišim praktičkim zakonom. Ako stoga materija htenja, koja može biti samo objekt jedne žudnje koja se povezuje sa zakonom, uđe u praktički zakon *kao uslov njegove mogućnosti,* onda iz toga nastaje heteronomija volje, naime zavisnost od prirodnog zakona da se sledi neki podstdcaj ili sklonost, te volja ne daje sama sebi zakon, već samo propis za razumno pokoravanje patološkim zakonima; no maksima, koja na taj način u sebi nikada ne može sadržavati sveopšte-zakonodavnu formu, na taj način ne samo da ne uspostavlja obaveznost nego je sama suprotna principu *čistog* praktičkog uma, a time i moralnom nastrojenju, mada bi radnja koja iz toga proizlazi trebalo da bude zakonita.

PRIMEDBA I

U praktički zakon se, dakle, nikada ne srne ubrojiti praktički propis koji sadrži neki materijalni (dakle, empirijski) uslov. Jer, zakon čiste volje koja je slobodna postavlja tu volju u sasvim drukčiju sferu nego što je empirijska, a nužnost koju on izriče, pošto ne treba da bude prirodna nužnost, može se, dakle, sastojati samo u formalnim uslovima mogućnosti nekog zakona uopšte. Svaka materija praktičkih pravila uvek počiva na subjektivnim uslovima koji joj[28] ne pribavljaju drugu sve-

[27] Natorp predlaže: »slobodu«.

[28] Umesto *ihr* (»joj«), kako smo preveli, Natorp predlaže *ihnen* (»im«), tj. »praktičkim pravilima«.

opštost za umna bića sem jedino uslovne sveopštosti (u slučaju da *želim* ovo ih ono, šta onda moram činiti da to ostvarim), i sva skupa se okreću oko principa *lične sreće*. Naravno, neosporno je da svako htenje mora da ima i neki predmet, dakle materiju; međutim, ova upravo zato nije određujući razlog i uslov maksime; jer ako ona to jeste, onda se maksima ne može predstaviti u sveopšte zakonodavnoj formi, pošto bi tada očekivanje egzistencije predmeta bilo određujući uzrok volje, te bi se htenju kao osnov morala da postavi zavisnost moći žudnje od egzistencije neke stvari koja se uvek može tražiti samo u empirijskim uslovima, i stoga nikada ne može činiti osnov za nužno i sveopšte pravilo. Tako će sreća stranih bića moći da bude objekt volje umnog bića. Ali kad bi ono bilo određujući razlog maksime, onda bi se moralo pretpostaviti da mi u dobru drugih ne nalazimo samo neko prirodno uživanje nego i neku potrebu, kao što to sobom donosi simpatetička nastrojenost kod ljudi. Međutim, tu potrebu ne mogu pretpostaviti kod svakog umnog bića (kod Boga nikako). Prema tome, materija maksime, istina, može da ostane, ali ona ne sme da bude njen uslov, jer maksima inače ne bi bila prikladna za zakon. Dakle, čista forma nekog zakona, koja[29] ograničava materiju, mora istovremeno biti razlog da se ta materija doda volji, a ne da se pretpostavlja. Neka materija bude, na primer, moja lična sreća. Ova sreća, ako je pridajem svakome (kao što to zaista smem da učinim kod konačnih bića), može postati *objektivan* praktički zakon samo onda ako u nju uključim i sreću drugih. Dakle, zakon da se unapređuje sreća drugih ne proizlazi iz pretpostavke da je ona[30] objekt svačije volje, nego naprosto iz toga da određujući razlog volje postane forma sveopštosti koja je umu potrebna kao uslov da maksimi samoljublja da objektivnu vrednost zakona; prema tome, objekt (sreća drugih) nije bio određujući razlog čiste volje, već je to jedino bila čista zakonska forma kojom sam ograničio svoju maksimu zasnovanu na sklonosti, da bih joj pribavio sveopštost zakona i tako je učinio primerenom čistom praktičkom umu. Jedino je iz tog ograničenja, a ne iz dodatka neke spoljašnje pobude, mogao[31] onda da prodziđe po-

[29] Kod Kanta stoji: *welches* (»koji«), što se odnosi na *Gesetz* (»zakon«). Forlender predlaže *welche* (»koja«), što se odnosi na *Form* (»forma«), pa smo i mi tako postupili.

[30] Usvojili smo Forlenderov predlog da se *dieses*, što bi se odnosilo na *Gesetz* (»zakon«), koriguje sa *diese*, što se odnosi na *Glückseligkeit* (»sreća«).

[31] Kod Kanta: *könnte* (»mogao bi«). *Konnte* (»mogao je«) potiče od Natorpa.

jam *obaveznosti* da se maksima mog samoljublja proširi i na sreću drugih.

PRIMEDBA II

Prava suprotnost principu moralnosti jeste: kad se princip *lične* sreće učini određujučim razlogom volje, u šta se, kako sam napred pokazao, mora ubrojiti sve ono što određujući razlog, koji treba da služi kao zakon, stavlja u nešto drugo sem u zakonodavnu formu maksime. Ta protivrečnost, međutim, nije prosto logička, kao što je protivrečnost između empirijski-uslovljenih pravila, koja su ipak hteli da podignu do nužnih principa saznanja, nego praktička, te bi sasvim upropastila moralnost kad glas uma u odnosu na volju ne bi bio tako jasan, tako nezaobilazan, čak i za najobičnijeg čoveka tako razgovetan; no ona se tako može održati samo još u zbrkanim spekulacijama škola, koje su dovoljno smele da ogluve na taj nebeski glas kako bi održale neku teoriju koja ih ne staje nikakvog lupanja glavom.

Kad bi tebi inače drag prijatelj mislio da se pred tobom opravda zbog lažnog svedočenja time što bi se najpre izgovarao ličnom srećom — koja je, po njemu, sveta dužnost, time što bi, potom, nabrojao sve koristi koje je na taj način stekao, što hi pomenuo mudrost koje se drži da bi bio siguran od svakog razotkrivanja, čak i razotkrivanja od strane tebe samoga, kome on obelodanjuje tajnu samo zato da bi u svako doba mogao da je porekne, a kad bi zatim sasvim ozbiljno tvrdio da je izvršio istinsku ljudsku dužnost: onda ćeš mu se ti ili upravo nasrnejati u lice ili ćeš s gnušanjem ustuknuti — premda, ako je neko svoja načela upravio samo na sopstvene koristi, ni najmanje ne bi imao da prigovoriš tom postupku. Ili pretpostavite: neko vam za održavaoca domaćinstva preporuči čoveka kome možete potpuno poveriti sve svoje poslove, i on ga, da vam ulije poverenje, hvali kao pametnog čoveka koji majstorski proniče u svoju sopstvenu korist, a takođe kao neumorno delatnog čoveka koji radi te koristi nijednu priliku ne bi propustio neiskorišćenu; konačno, da na putu ne bi stajala ni bojazan zbog njegovog prostačkog koristoljublja, on ga hvali kako vrlo fino zna da živi, kako uživanje ne traži u sakupljanju novca ili brutalnoj raskoši, nego u proširivanju svojih znanja, biranju društva od koga se ima šta naučiti, čak u dobročinstvu prema ornima koji oskudevaju, a da, osim toga, što se tiče sredstava (koja svoju vrednost ili bezvrednost dobijaju samo od svrhe) ne bi bio u nedoumici i da bi mu, kao njegov sopstveni,

isto tako dobri bili tuđi novac i dobro čim bi samo znao da to neotkriveno i nesmetano može da učini: onda ćete vi smatrati da vas preporučitelj ili drži za budalu ili da je izgubio razum. — Granice moralnosti i samoljublja toliko su jasne i toliko oštro povučene da čak i najobičnije oko nikako ne može pogrešiti u razlikovanju da li nešto pripada jednom ili drugom. Pri tako očiglednoj istini narednih nekoliko primedbi bi se, doduše mogle činiti suvišnim, ali one služe bar za to da sudu običnog ljudskog uma pribave nešto više jasnoće.

Princip sreće, doduše, može pružati maksime, ali nikada ne može pružati takve koje bi bile prikladne da služe kao zakoni volje, čak i onda kada bismo sebi načinili objektom *sveopštu* sreću. Jer, kako se saznanje sreće zasniva na samim iskustvenim datama, kako svaki sud o tome veoma zavisi od mnenja svakog čoveka, koje je uz to još i samo vrlo promenljivo, to začelo mogu postojati *generalna* pravila, ali nikada ne mogu postojati *univerzalna* pravila, to jest mogu postojati takva koja su najčešće tačna, ali ne i takva koja uvek i nužno moraju da važe; prema tome, na njima se ne mogu zasnivati nikakvi praktički *zakoni*. Upravo zato što se ovde neki objekt volje mora postaviti kao osnov njenog pravila, te mu, dakle, mora prethoditi, to pravilo se ne može odnositi i zasnivati ni na čemu drugom doli na onome što se preporučuje[32], dakle na iskustvu, a različnost suda mora tu biti beskonačna. Taj princip, dakle, ne propisuje svim umnim bićima baš ista praktička pravila, iako su ona obuhvaćena zajedničkim nazivom, naime nazivom sreće. Međutim, moralni zakon se zamišlja kao objektivno nužan samo zato što treba da važi za svakoga ko ima um i volju.

Maksima samoljublja (razboritosti) samo *savetuje;* zakon moralnosti *zapoveda.* No, ipak, postoji velika razlika između onoga što nam se *savetuje* i onoga na šta smo *obavezni.*

Ono što treba činiti prema principu autonomije volje, to sasvim lako i bez dvoumljenja može da uvidi najobičniji razum; ono što treba učiniti pod pretpostavkom heteronomije volje, teško je uvideti i zahteva poznavanje sveta, to jest: šta je *dužnost,* svakome se pokazuje samo od sebe. Međutim, ono što donosi istinsku trajnu korist svaki put je, ako ta korist treba da se protegne na celokupno postojanje, obavijeno neprozirnom tamom i zahteva mnogo razboritosti da bi se praktički za to

[32] Umesto *empfiehlt* (»preporučuje«), kako smo i preveli, Hartenštajn predlaže *empfindet* (»oseća«).

usklađeno[33] pravilo, pomoću umešnih izuzetaka, makar samo na podnošljiv način prilagodilo svrhama života. Pa ipak, moralni zakon svakome zapoveda pokoravanje, i to najstrože pokoravanje. Dakle, prosuđivanje[34] onoga što prema njemu treba činiti ne mora biti tako teško da time čak i najobičniji i najneizvežbaniji razum ne bi znao da postupa bez upućenosti u poslove sveta.

Da se udovolji kategoričkoj zapovesti moralnosti uvek je u svačijoj moći, a da se udovolji empirijski-uslovljenom propisu samo je retko u nečijoj moći, te ni izdaleka nije moguće za svakoga, makar samo u pogledu jednog jedinog cilja. Uzrok leži u tome što je kod onog prvog reč samo o maksimi koja mora biti istinska i čista, a kod ovog drugog je reč i o snazi i fizičkoj moći da se željeni predmet ostvari. Zapovest da bi svako trebalo da pokuša da sebe učini srećnim bila bi budalasta; jer nikada se nekome ne zapoveda ono što on neizostavno hoće već sam po sebi. Morala bi mu se samo zapovediti ili, bolje, pružiti merila, jer on ne može znati sve ono što hoće. Međutim, zapovedati moralnost pod imenom dužnosti sasvim je umno; jer, prvo, neće baš svako da se dragovoljno povinuje njenom propisu ako je on u protivrečnosti sa sklonostima, a što se tiče merila kako bi se mogao pokoravati tom zakonu, o njima se ovde ne srne poučavati; jer, ono što on u ovom pogledu hoće,[35] to on i može.

Onaj ko je u igri *izgubio* začelo se može *ljutiti* na samog sebe i svoju nerazboritost; ali ako je svestan da je u igri *varao* (i ako je na taj način dobio), onda samog sebe mora *prezirati* čim se uporedi s moralnim zakonom. Dakle, ovaj zakon ipak mora biti nešto drugo od principa lične sreće. Jer, morati samom sebi reći: ja sam *ništarija* iako sam napunio svoju kesu, ipak mora imati drugo merilo suda nego kad se samom sebi odobrava i kaže: ja sam *mudar* čovek, jer sam obogatio svoju kasu.

Konačno, u ideji našeg praktičkog uma postoji još nešto što prati prestup moralnog zakona, naime njegova *kažnjivost.* No, s pojmom kazne kao takve ipak se nikako ne može povezati dolaženje do sreće. Jer, mada onaj ko kažnjava začelo može u isto vreme imati dobru nameru da tu kaznu usmeri i na tu svrhu, ona ipak mora najpre da sama za sebe bude opravdana kao kazna, to jest kao puko zlo, tako da kažnjenik, kad bi ostao

[33] U šestom izdanju i kod Hartenštajna umesto »usklađeno« stoji »određeno«.

[34] Kod Kanta stoji: *zu der Beurteilung* (»za prosuđivanje«). Ovde prevedeno prema Natorpovom predlogu, koji stavlja *die Beurteilung.*

[35] Drugo izdanje ima dodatak: »hoće da čini«.

kod toga i kad se ne bi ogledao za kakvom milošću koja se krije iza te strogosti, sam mora priznati da mu se to pravedno dogodilo i da je njegova sudbina potpuno primerena njegovom ponašanju. U svakoj kazni kao takvoj mora najpre biti pravednosti koja čini suštinu tog pojma. S njom, istina, može biti povezana i dobrota, ali onaj ko zaslužuje kaznu nema, prema svom ponašanju, ni najmanjeg razloga da računa na nju. Dakle, kazna je fizičko zlo koje bi, ako kao *prirodna* posledica i ne bi bilo povezano s moralno-zlim, kao posledica s njim ipak moralo biti povezano prema principima moralnog zakonodavstva. Ako je svaki zločin, i ne gledajući na fizičke posledice s obzirom na počinioca, za sebe kažnjiv, to jest ako (bar delimično) šteti sreći, onda bi očigledno bilo besmisleno reći: zločin se sastojao u tome što je on na sebe navukao kaznu, budući da je naudio svojoj sreći (što bi po principu samoljublja morao biti istinski pojam svakog zločina). Kazna bi na taj način bila razlog da se nešto nazove zločinom, a pravda bi se, naprotiv, morala sastojati u tome da se propusti svako kažnjavanje, da se čak spreči i prirodno; jer, u tom slučaju u radnji ne bi više bilo ničeg zlog, pošto bi sad bile sprečene nevolje koje bi inače sledile za radnjom i zbog kojih bi se radnja jedino i nazivala zlom. I najzad, svako kažnjavanje i nagrađivanje smatrati samo kao mašinu u rukama neke više moći, koja bi na taj način trebalo da služi jedino tome da umna bića pokrene na delatnost za ostvarenje njihove krajnje svrhe (sreće), suviše očigledno je mehanizam koji ukida svaku slobodu njihove volje a da bi bilo potrebno da se tu zadržavamo.

Premda je isto tako neistinita, još je suptilnija tvrdnja onih koji pretpostavljaju izvesno posebno moralno čulo, tako da ono, a ne um, određuje moralni zakon po kome bi svest o vrlini neposredno bila povezana sa zadovoljnošću i uživanjem, a svest o poroku sa duševnim nemirom i bolom, te tako ipak sve polažu na zahtev za ličnom srećom. Bez ponavljanja onoga što je napred rečeno, hoću samo da skrenem pažnju na varku do koje pri tom dolazi. Da bi poročnog čoveka predstavili kao mučenog duševnim nemirom na osnovu svesti o njegovim prestupima, takvi moraju da ga, prema najglavnijoj osnovi njegovog karaktera, već unapred predstave bar u nekom stepenu kao moralno dobrog, kao što onoga koga veseli svest o radnjama primerenim dužnosti već unapred moraju da predstave kao vrlog. Dakle, pojam moraliteta i dužnosti morao je ipak prethoditi svakom obziranju na tu zadovoljnost, te se iz nje uopšte ne može izvesti. Važnost onoga što nazivamo dužnošću, ugled

moralnog zakona i neposredna vrednost koju pokoravanje zakonu daje osobi u njenim sopstvenim očima, moraju se ceniti unapred, da bi se osetila ona zadovoljnost u svesti o vlastitoj saobraženosti zakonu[36] i da hi se osetio gorki prekor kad čovek sebi može da prebaci kršenje zakona. Dakle, ta zadovoljnost ili duševni nemir[37] ne mogu se osetiti pre saznanja obaveznosti i ne mogu se načiniti osnovom ove poslednje. Da bi o onim osećanjima mogao da stvori makar samo predstavu, čovek bar donekle već mora da bude pošten. Da, uostalom, kao što je ljudska volja na osnovu slobode neposredno odredljiva putem moralnog zakona, češće izvršavanje shodno tom odredujućem razlogu subjektivno može na kraju da izazove i osećanje zadovoljnosti samim sobom — to ja uopšte ne osporavam; štaviše, dužnosti čak pripada da to osećanje, koje u stvari jedino zaslužuje da se nazove moralnim osećanjem, zasnuje i kultiviše. Međutim, iz njega se pojam dužnosti ne može izvesti, inače bismo morali zamisliti osećanje zakona kao takvog i učiniti predmetom osećaja ono što se može misliti samo umom; a to bi, ako ne treba da postane površna protivrečnost, sasvim ukinulo svaki pojam dužnosti i na njeno mesto postavilo samo mehaničku igru tananij ih sklonosti, koje katkad dolaze u sukob s grubljim sklonostima.

Ako sad naše *formalno* najviše načelo čistog praktičkog uma (kao autonomije volje) uporedimo sa svim dosadašnjim *materijalnim* principima moralnosti, onda u tabeli možemo predstaviti sve ostale kao takve kojima su zaista istovremeno iscrpeni svi drugi mogućni slučajevi izuzev jednog jedinog — formalnog[38], te tako očevidno možemo dokazati da je uzaludno tražiti neki drugi princip sem onoga koji je sada izložen. — Svi mogući određujući razlozi volje jesu, naime, ili samo subjektivni i, prema tome, empirijski, ili *objektivni* i racionalni; a oba su ili *spoljašnji* ili *unutrašnji*.

[36] Forlender je *derselben* zamenio sa *demselben*, što se odnosi na »zakon«. Tako smo i preveli.

[37] U drugom, trećem, četvrtom, petom i šestom izdanju stajalo je *Seelenruhe (»duševni mir«)*. Natorp je, pridržavajući se prvog izdanja, vratio *Seelenunruhe* (»duševni nemir«), kako smo i preveli. Upor. početak istog ovog pasusa.

[38] Natorp pretpostavlja da bi ova reč trebalo da stoji na kraju rečenice. Mislimo da je odvajanje te reci crticom, kao što smo mi učinili, takođe adekvatno.

PRAKTIČKI MATERIJALNI ODREĐUJUĆI RAZLOZI

u principu moralnosti jesu

subjektivni				*objektivni*	
spoljašnji:		*unutrašnji:*		*unutrašnji*	*spoljašnji:*
vaspitanja (prema *Montenju)*	*građanskog uređenja* (prema *Mandevilu)*	*fizičkog osećanja* (prema *Epikuru)*	*moralnog osećanja* (prema *Hačisonu)*	*savršenstva* (prema *Volfu* i *stoičarima)*	*božje volje* (prema *Kruzijusu* i drugim *teološkim moralistima)*

Određujući razlozi koji stoje na levoj strani svi su skupa empirijski i, očigledno, uopšte nisu podesni za sveopšti princip moralnosti. No, oni na desnoj strani osnivaju se na umu (jer i savršenstvo, kao *svojstvo* stvari, i najviše savršenstvo predstavljeno u supstanciji to jest Bog — ta savršenstva treba misliti samo pomoću pojmova uma). Jedino se prvi pojam, naime pojam savršenstva, može uzeti ili u *teorijskom* značenju, i tu ne znači ništa drugo doli potpunost svake stvari u svojoj vrsti (transcendentalna), ili jedne stvari samo kao stvari uopšte (metafizička), o čemu ovde ne može biti govora. Međutim, pojam savršenstva u *praktičkom* značenju jeste podesnost ili dovoljnost neke stvari za raznovrsne svrhe. To savršenstvo, kao *svojstvo* čoveka, dakle kao unutrašnje, nije ništa drugo doli *talenat* i ono što taj talenat jača i dopunjava: *umešnost.* Najviše savršenstvo u *supstanciji,* to jest Bog, dakle spoljašnje savršenstvo (posmatrano u praktičkom smislu), jeste dovoljnost tog bića za sve svrhe uopšte. Ako nam dakle, svrhe s obzirom na koje pojam *savršenstva* (unutrašnjeg, u nama samima, ili spoljašnjeg, u Bogu) jedino može postati određujući razlog volje, moraju unapred biti date, i ako je svrha, kao *objekt* koji pomoću nekog praktičkog pravila mora prethoditi određenju volje i koji mora sadržavati osnov mogućnosti takvog određenja, dakle ako je *materija* volje uzeta kao njen određujući razlog u svako doba empirijska, ako, prema tome, može da služi kao *epikurovski* princip učenja o sreći, a nikada kao čist umni princip učenja o moralu i dužnosti (kao što talenti i njihovo unapređivanje, samo zato što doprinose koristima života, ili kao što božja volja, ako saglasnost s njom, bez prethodnog nezavisnog praktičkog principa koji je od njegove ideje bio uzet za objekt volje, može da postane motiv volje samo pomoću *sreće* koju od toga očekujemo), onda sledi, *prvo,* da su svi principi koji su ovde postav-

ljeni *materijalni; drugo:* da oni obuhvataju sve moguće materijalne principe. Odavde, *konačno,* sledi zaključak: pošto su materijalni principi potpuno neprikladni za najviši moralni zakon (kao što je dokazano), to je *formalni praktički princip* čistog uma, prema kome čista forma pomoću naših maksima mogućeg sveopšteg zakonodavstva mora sačinjavati najviši i neposredni određujući razlog volje, *jedini mogućni* princip koji je prikladan za kategoričke imperative, to jest za praktičke zakone (koji radnje čine dužnošću), i uopšte za princip moralnosti, kako u rasuđivanju tako i u primeni na ljudsku volju u njenom određivanju.

I

O DEDUKCIJI NAČELA ČISTOG PRAKTIČKOG UMA

Ova analitika pokazuje da čisti um može biti praktički, to jest da za sebe, nezavisno od svega onoga što je empirijsko, može određivati volju, — i to pomoću fakta u kome se čisti um kod nas zaista pokazuje kao praktički, naime pomoću autonomije u načelu moralnosti kojom on određuje volju za delo. — Ona istovremeno pokazuje da je taj fakat nerazdvojno povezan sa svešću o slobodi volje, štaviše, da je s njom jedno. Na taj način volja umnog bića, koje, pripadajući čulnom svetu, sebe saznaje da je poput drugih delatnih uzroka nužno podređeno zakonima kauzaliteta, ipak je, na drugoj strani, u onome praktičkom, naime kao biće samo po sebi, istovremeno svesna svog postojanja koje je odredljivo u inteligibilnom poretku stvari, doduše ne prema nekom posebnom opažaju o samom sebi, nego prema izvesnim dinamičkim zakonima koji mogu da odrede njen kauzalitet u čulnom svetu; jer, na drugom mestu[39] je u dovoljnoj meri pokazano da nas sloboda, ako nam se prida, premešta u inteligibilni poredak stvari.

Ako pak s ovom analitikom uporedimo analitički deo Kritike čistog spekulativnog uma, onda se između njih pokazuje značajan kontrast. Ne načela, nego je čisti čulni *opažaj* (prostor i vreme) bio u onoj Kritici prvi podatak koji je omogućio saznanje a priori, i to samo za predmete čula. — Sintetička načela iz čistih pojmova bez opažaja bila su nemoguća. Štaviše, ta načela su mogla postojati samo u odnosu na onaj opažaj koji je bio čulan, dakle takođe samo u odnosu na predmete mogućeg iskustva, jer pojmovi razuma, povezani s tim opažajem, jedino

[39] Kant misli na svoj spis *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 1785.

omogućavaju ono saznanje koje nazivamo iskustvom. — Izvan predmeta iskustva, dakle o stvarima kao noumenima, spekulativnom umu je s pravom osporavano sve ono što čini pozitivnost jednog saznanja. — ipak, spekulativni um je učinio dosta da osigura pojam noumena, to jest mogućnost, odnosno nužnost, da se takvo nešto misli, i da, na primer, pokaže, nasuprot svim prigovorima, da predstaviti slobodu, posmatranu negativne», jeste stvar savršeno pomirljiva sa načelima i ograničenjima čistog teorijskog uma. Ali nam o tim predmetima nije dato ništa što je određeno i što bi moglo proširiti naše saznanje, jer je, naprotiv, presečen svaki pogled na to područje.

Nasuprot tome, moralni zakon pruža ako ne *pogled* a ono ipak fakat koji nije objašnjiv apsolutno nikakvim datostima čulnog sveta ni celim opsegom naše teorijske upotrebe uma, fakat koji ukazuje na čisti svet razuma, štaviše, koji taj svet čak *pozitivno određuje* i omogućava nam da od njega nešto saznamo, naime zakon.

Taj zakon treba čulnom svetu kao *čulnoj prirodi* (kad je reč o umnim bićima) da pribavi formu razumskog sveta, to jest *natčulne prirode,* a da ipak ne ide nauštrb mehanizmu onog prvog. U najopštijem smislu, priroda je egzistencija stvari pod zakonima. Čulna priroda umnih bića uopšte, jeste njihova egzistencija pod emirijski uslovljenim zakonima, dakle za um *heteronomija.* Natčulna priroda istih ovih bića jeste, naprotiv, njihova egzistencija prema zakonima koji su nezavisni od svakog empirijskog uslova, dakle koji pripadaju *autonomiji* čistog uma. A kako su zakoni po kojima postojanje stvari zavisi od saznanja praktički zakoni, to natčulna priroda, ukoliko možemo da stvorimo neki pojam o njoj, nije ništa drugo doli *priroda koja se nalazi pod autonomijom čistog praktičkog uma.* Zakon te autonomije jeste, međutim, moralni zakon, koji je, prema tome, osnovni zakon natčulne prirode i čistog razumskog sveta, čija kopija treba da egzistira u čulnom svetu, no ipak ne istovremeno nauštrb njegovih zakona. Natčulna priroda bi se mogla nazvati *prauzornom prirodom (natura archetypa)* koju saznajemo samo u umu, a čulni svet bi se, pošto sadrži mogućno dejstvo ideje one prve kao odredujućeg razloga volje, mogao nazvati kopiranim *(natura ectypa).* Jer moralni zakon nas, prema ideji, zaista prenosi u neku prirodu u kojoj bi čisti um, kad bi ga pratila njemu saobražena fizička moć, proizveo najviše dobro. On određuje našu volju da da formu čulnom svetu kao celini umnih bića.

Da je ta ideja, tako reći kao znamenje, uzor našim određenjima volje, potvrđuje najjednostavnije posmatranje samog sebe.

Ako se maksima prema kojoj sam naumio da svedočim ispita pomoću praktičkog uma, onda se ja uvek staram o tome kakva bi ona bila kad bi važila kao opšti prirodni zakon. Očevidno je da bi ovaj zakon na taj način svakoga primoravao da govori istinu. Jer, s opštošću prirodnog zakona ne može opstati to da iskazi važe kao dokazani, a ipak kao namerno neistiniti. Isto tako se maksima, koju uzimam s obzirom na slobodno raspolaganje svojim životom, odmah određuje ako sebe upitam kakva bi morala da bude da bi se priroda održala prema njenom zakonu. Očigledno da u jednoj takvoj prirodi niko ne bi mogao prekratiti vlastiti život *svojevoljno,* jer takvo uređenje ne bi bilo trajan prirodni poredak, a tako je i u svim ostalim slučajevima. Međutim, u stvarnoj prirodi, čim je ona predmet iskustva, slobodna volja nije sama od sebe određena za takve maksime koje bi same za sebe mogle zasnovati prirodu prema opštim zakonima, ili koje bi od sebe pristajale uz takvu prirodu koja bi prema njima bila uređena. Naprotiv, to su lične sklonosti koje, istina, sačinjavaju prirodnu celinu na osnovu patoloških (fizičkih) zakona, ali ne sačinjavaju prirodu koja bi bila mogućna jedino pomoću naše volje prema čistim praktičkim zakonima. Pa ipak, mi smo pomoću uma svesni zakona kome su podređene sve naše maksime, kao da bi našom voljom ujedno morao nastati prirodni poredak. Prema tome, to mora biti ideja prirode koja nije data empirijski, a ipak je mogućna pomoću slobode, dakle ideja natčulne prirode kojoj mi, bar u praktičkom pogledu, pridajemo objektivnu realnost jer je smatramo objektom naše volje kao čistih umnih bića.

Dakle, razlika između zakona prirode kojoj je *podvrgnuta volja* i *prirode koja je* podvrgnuta *volji* (s obzirom na ono što ima odnos prema njenim slobodnim radnjama) počiva na tome što kod one prve objekti moraju da budu uzroci predstava koje određuju volju, a kod ove druge volja treba da bude uzrok objekata, tako da kauzalitet tog uzroka ima svoj određujući razlog jedino u čistoj moći uma, koja se zbog toga može nazvati i čistim praktičkim umom.

Prema tome, veoma su različna ova dva zadatka: kako čisti um, s *jedne strane,* a priori može *da saznaje* objekte, i kako on, s *druge strane,* neposredno može da bude određujući razlog volje, to jest kauzaliteta umnog bića s obzirom na stvarnost obje-

kata (naprosto pomoću misli o sveopštoj vrednosti njegovih sopstvenih maksima kao zakona[40]).

Prvi zadatak, budući da pripada Kritici čistog spekulativnog uma, zahteva da se najpre objasni kako su a priori mogući opažaji bez kojih nam uopšte ne može biti dat nikakav objekt i bez kojih se, prema tome, nijedan objekt ne može sintetički saznati. Njegovo rešenje ispada tako da su svi skupa samo čulni, te zbog toga i ne dopuštaju mogućnost spekulativnog saznanja koje bi išlo dalje nego što seže moguće iskustvo, i da stoga sva načela onog čistog spekulativnog[41] uma ne postižu ništa drugo do da omogućavaju iskustvo ili o datim predmetima ili o onima koji mogu biti dati u beskonačnost, a koji nikada nisu potpuno dati.

Drugi zadatak, budući da pripada Kritici praktičkog uma, ne zahteva objašnjenje o tome kako su mogućni objekti moći žudnje, jer je to kao zadatak teorijskog saznanja prirode prepušteno Kritici spekulativnog uma, nego samo o tome kako um može odrediti maksime volje — da li se to događa samo posredstvom empirijskih predstava[42] kao određujućih razloga, ili bi čisti um bio i praktički, i zakon mogućeg prirodnog poretka koji empirijskim putem uopšte nije saznatljiv. Mogućnosti takve natčulne prirode, čiji pojam istovremeno može da bude osnov njene stvarnosti pomoću naše slobodne volje, nije potreban nikakav opažaj a priori (inteligibilnog sveta), koji bi u tom slučaju, kao natčulan, za nas morao biti i nemoguć. Jer, reč je samo o određujućem razlogu htenja u maksimama tog htenja: da li je on empirijski ili je pojam čistog uma (o njegovoj zakonitosti uopšte), i kako on može da bude ovo poslednje. Da li je kauzalitet volje dovoljan za stvarnost objekata ili nije, to biva prepušteno teorijskim principima uma da prosude, kao istraživanje mogućnosti objekata htenja čiji opažaj, prema tome, ne sačinjava nikakav momenat u njegovom praktičkom zadatku. Ovde je reč samo o određivanju volje i o određujućem razlogu njene maksime kao slobodne volje, a ne o ishodu. Jer ako je *volja* zakonita samo za čisti um, onda s njenom moći u izvođenju stvar može stajati kako mu drago; da li prema tim maksimama zakonodavstva moguće prirode takva priroda oda-

[40] Reč »zakon« stoji u jednini. Forlender misli da treba da stoji u množini: »zakona«.

[41] Kod Kanta stoji: »praktičkog«. Tu očevidnu omašku ispravili su Grilo i Kerbah.

[42] Kod Kanta stoji jednina: »empirijske predstave«. Korekcija potiče od Hartenštajna.

tie stvarno može proizlaziti ili ne, za to uopšte ne haje kritika koja tu istražuje da li, i kako, čisti um može biti praktički, to jest da neposredno može određivati volju.

Kritika, dakle, bez prekora može i mora u tom poslu da počne od čistih praktičkih zakona i njihove stvarnosti. Ali im ona, umesto opažaja, u osnov stavlja pojam njihovog postojanja u inteligibilnom svetu, naiime pojam slobode. Jer, taj pojam nema drugo značenje, te su navedeni zakoni mogućni samo u odnosu na slobodu volje, ali su pod pretpostavkom te slobode nužni, ili obrnuto: ona je nužna, jer su ti zakoni kao praktički postulati nužni. Kako je pak mogućna ta svest o moralnim zakonima, ili, što je isto, svest o slobodi, to se dalje ne može objašnjavati, već se samo njena prihvatljivost vrlo dobro može odbraniti u teorijskoj kritici.

Sad je završena *ekspozicija* najvišeg načela praktičkog uma, to jest pokazano je najpre šta ono sadrži, da za sebe postoji sasvim a prioni i nezavisno od empirijskih principa, i potom po čemu se ono razlikuje od svih drugih praktičkih načela. Da će tako dobro ići s *dedukcijom,* to jest s opravdavanjem njegove objektivne i opšte vrednosti i sa saznanjem mogućnosti takvog sintetičkog stava a priori, kao što je išlo s načelima čistog teorijskog razuma, tome se ne smemo nadati. Jer, ova poslednja odnosila su se na predmete mogućeg iskustva, naime na pojave, te se moglo dokazati da se te pojave mogu *saznati* kao predmeti iskustva samo time što se one, shodno onim zakonima, dovode pod kategorije, da, prema tome, svako moguće iskustvo mora biti primereno tim zakonima. Međutim, u dedukciji moralnog zakona ja ne mogu udariti takvim putem. Jer, on se ne odnosi na saznanje o prirodi predmeta koji odnekud umu mogu biti dati, nego na saznanje ukoliko ono može da postane razlog egzistencije samih predmeta i ukoliko um pomoću njega ima kauzalitet u umnom biću, to jest čisti um, koji se može smatrati za moć koja neposredno određuje volju.

Međutim, čim smo dospeli do osnovnih snaga ili osnovnih moći, nastaje kraj svakom ljudskom saznanju; jer, njihova mogućnost se ničim ne može shvatiti, ali se isto tako ne srne proizvoljno izmišljati i pretpostavljati. Stoga nas u teorijskoj upotrebi uma samo iskustvo može ovlastiti na to da ih pretpostavimo. Međutim, i taj surogat — da se, umesto dedukcije iz saznajnih izvora a priori, navedu empirijski dokazi — ovde nam je oduzet što se tiče čiste praktičke moći uma. Jer ono čemu je potrebno da osnovu za dokazivanje svoje stvarnosti uzima iz iskustva, mora u pogledu osnova njegove mogućnosti biti zavisno

od iskustvenih principa, ali je, već zbog njegovog pojma, nemoguće da se takvim smatra čisti a ipak praktički um. I moralni zakon je u neku ruku dat kao fakat čistog uma kojeg smo a priori svesni i koji je apodiktički izvestan, pretpostavivši da se ni u iskustvu ne bi mogao[43] naći primer gde bi on tačno bio izvršavan. Dakle, objektivna realnost moralnog zakona ne može se dokazati nikakvom dedukcijom, nikakvim upinjanjem teorijskog, spekulativnog ili empirijski potpomognutog uma, te se prema tome, kad bi čovek i hteo da se odrekne apodiktičke izvesnosti, nikakvim[44] iskustvom ne može potvrditi i tako a posteriori dokazati; a ipak, on sam za sebe stoji čvrsto.

Međutim, na mesto ove uzalud tražene dedukcije moralnog principa dolazi nešto drugo i sasvim suprotnog smisla, naime da on, obrnuto, sam služi kao princip dedukcije jedne nedokučljive moći koju nikakvo iskustvo ne može[45] da dokaže,, ali ju je spekulativni um (da bi među svojim kosmološkim idejama našao ono što je po svom kauzalitetu neuslovljeno, kako samom sebi ne bi protivrečio) morao da pretpostavi bar kao mogućnu: naime, moć slobode, o kojoj moralni zakon — kome samom nisu potrebni nikakvi opravdavajući razlozi — ne dokazuje samo mogućnost nego i stvarnost kod bića koja taj zakon za sebe saznaju kao obavezan. Moralni zakon je odista zakon kauzaliteta pomoću slobode i, prema tome, mogućnosti natčulne prirode, kao što je metafizički zakon događaja u čulnom svetu bio zakon kauzaliteta čulne prirode. Dakle, onaj prvi zakon određuje ono što je spekulativna filozofija morala ostaviti neodređenim, naime zakon takvog kauzaliteta čiji je pojam u spekulativnoj filozofiji bio samo negativan, te mu tek tako pribavlja objektivnu realnost.

Ova vrsta kreditiva moralnog zakona, pošto se on sam postavlja kao princip dedukcije slobode kao kauzaliteta čistog uma, potpuno je dovoljna za dopunu jedne potrebe teorijskog uma umesto svakog opravdavanja a priori, budući da je on bio primoran da *pretpostavi* bar mogućnost slobode. Jer, na taj način moralni zakon dovoljno dokazuje svoju realnost i za Kritiku spekulativnog uma, da naprosto negativno mišljenom

[43] U prvom, četvrtom, petom i šestom izdanju, umesto *könnte* (»ne bi mogao«) stoji *konnte* (»nije mogao«).

[44] Ovu reč je dodao Grilo.

[45] Reči »ne može« dodao Forlender. Tekst bi bez njih glasio: »ne· dokazuje«.

kauzalitetu, čija je mogućnost za spekulativni um bila neshvatljiva, a ipak je bio prinuđen da ga pretpostavi, doda pozitivno određenje, naime pojam uma koji neposredno određuje volju (pomoću uslova sveopšte zakonske forme njenih maksima) i da tako umu, koji je sa svojim idejama kad je hteo da postupa spekulativno uvek postajao transcendentan, prvi put može da da objektivnu, mada samo praktičku realnost, i da njegovu *transcendentnu* upotrebu pretvori u *imanentnu* (da na polju iskustva, pomoću ideja, sam bude delatni uzrok)[46].

Određenje kauzaliteta bića u čulnom svetu kao takvom nikada nije moglo da bude neuslovljeno, a ipak, za svaki niz uslova nužno mora da postoji nešto što je neuslovljeno, dakle i kauzalitet koji se sasvim određuje sam od sebe. Otuda ideja slobode kao moći apsolutne spontanosti nije bila potreba nego, *kad je reč o njenoj mogućnosti,* analitičko načelo čistog spekulativnog uma. Ali, pošto je apsolutno nemoguće da se primereno toj ideji slobode da primer u kakvom iskustvu, jer se među uzrocima stvari kao pojava ne može naći nikakvo određenje kauzaliteta koje bi bilo apsolutno neuslovljeno, to smo mogli *braniti* samo *misao* o slobodno delatnom uzroku onda kad je primenimo na neko biće u čulnom svetu, ukoliko se ono, s druge strane, posmatra i kao noumenon, budući da smo pokazali da nije protivrečno da se sve radnje tog bića smatraju za fizički uslovljene ukoliko su pojave, a da se ipak njihov kauzalitet, ukoliko je delatno biće razumsko biće, istovremeno smatra za fizički neuslovljen i da se tako pojam slobode načini regulativnim principom uma. Istina, na taj način nikako ne saznajem šta je predmet kome se pridaje takav kauzalitet, ali ipak uklanjam prepreku, budući da, s jedne strane, u objašnjavanju događaja u svetu, dakle i u objašnjavanju radnji umnih bića, priznajem mehanizmu prirodne nužnosti da se do beskonačnosti vraća od onoga što je uslovljeno ka uslovu, a, s druge strane, za spekulativni um čuvam otvoreno prazno mesto, naime ono što je inteligibilno, da bih tu postavio ono što je neuslovljeno. Međutim, tu *misao* nisam mogao da *realizujem,* to jest nisam mogao da je, makar samo prema njenoj mogućnosti, pretvorim u *saznanje* bića koje tako deluje. To prazno mesto sad ispunjava čisti praktički um pomoću određenog zakona kauzaliteta u inteligibilnom svetu (pomoću slobode), naime pomoću moralnog zakona. Doduše, spekulativnom umu na taj način ne pripada

[46] Kod Kanta množina: »uzroci«. Korektura je Hartenštajnova.

ništa što se tiče njegovog saznanja, ali mu ipak pripada u pogledu *osiguranja* njegovog problematičnog pojma slobode, kome se ovde pribavlja *objektivna,* i, mada samo praktička, ipak nesumnjiva *realnost.* Čisti praktički um čak ni pojam kauzaliteta — čija primena, dakle i značaj, postoji zapravo samo u odnosu na pojave, da bi te pojave povezao u iskustvo (kao što to dokazuje *Kritika čistog uma)* — ne proširuje toliko da njegovu upotrebu protegne preko pomenutih granica[47]. Jer, ako bi išao za tim, morao bi hteti da pokaže na koji način se logički odnos razloga i piosledice sintetički može upotrebiti kod jedne drukčije vrste opažanja nego što je čulno opažanje, to jest na koji način je mogućna causa *noumenon;* to on nikako ne može da izvrši, a i na to se, kao praktički um, uopšte i ne obazire, budući da jedino *određujući razlog* kauzaliteta čoveka kao čulnog bića (kauzaliteta koji je dat) postavlja *u čistom umu* (koji se zato zove praktički). Tako čistom praktičkom umu pojam samog uzorka, čiju primenu na objekte u svrhu teorijskih saznanja on ovde može sasvim apstrahovati (jer se taj pojam, i nezavisno od svakog opažaja, uvek a priori nalazi u razumu), nije potreban za to da bi saznao predmete, nego da bi s obzirom na njih uopšte odredio kauzalitet, dakle ni u kom drugom doli u praktičkom smislu, te stoga određujući razlog volje može da premesti u inteligibilni poredak stvari, budući da istovremeno dragovoljno priznaje da uopšte ne razume kakvo određenje može da ima pojam uzroka za saznanje tih stvari. On svakako mora da na određeni način saznaje kauzalitet s obzirom na radnje volje u čulnom svetu, jer praktički um, inače, zaista ne bi mogao da proizvede nikakvo delo. Međutim, on nema potrebu da pojam koji stvara o svom sopstvenom kauzalitetu kao noumenonu teorijski odredi radi saznanja svoje natčulne egzistencije, da bi mu, utoliko mogao pridati značaj. Jer, on dobija značaj bez toga, mada samo za praktičku upotrebu, naime pomoću moralnog zakona. Posmatran i teorijski, on uvek ostaje čist, a priori dat pojam razuma koji može da se primeni na predmete, bili oni dati čulno ili nečulno, iako on u poslednjem slučaju nema određenog teorijskog značaja i primene, nego je samo formalna ali ipak suštinska misao razuma o nekom objektu uopšte. Značaj koji mu um pribavlja pomoću moralnog zakona jeste samo praktički, pošto, naime, ideja zakona kauzaliteta (volje) sama ima kauzalitet, ili: ona je određujući razlog tog kauzaliteta.

[47] U drugom izdanju jednina: »pomenute granice«.

II

O PRAVU ČISTOG UMA, U PRAKTIČNOJ UPOTREBI, NA PROŠIRIVANJE KOJE ZA NJEGA NIJE MOGUĆE U SPEKULATIVNOJ UPOTREBI

S moralnim principom postavili smo zakon kauzaliteta koji određujući razlog tog kauzaliteta stavlja iznad svih uslova čulnog sveta, a volju smo, onako kako je odredljiva kao pripadna inteligibilnom svetu, dakle subjekt te volje (čoveka), *mislili* ne samo kao pripadnu čistom razumskom svetu, mada u ovom pogledu kao nama nepoznatu (kako se to moglo dogoditi prema Kritici čistog spekulativnog uma), nego smo je *odredili* i u pogledu njenog kauzaliteta posredstvom zakona koji se ne može ubrojiti ni u kakav prirodni zakon čulnog sveta. Tako smo naše saznanje *proširili* preko granice ovog poslednjeg[48], a taj preteran zahtev je Kritika čistog uma u svakoj spekulaciji ipak proglasila za ništavan. Kako sad ovde treba ujediniti praktičku upotrebu čistog uma s teorijskom upotrebom tog istog uma s obzirom na određivanje granica njegove moći?

Dejvid Hjum, za koga se može reći da je, pravo rekavši, započeo sa svim osporavanjima[49] prava čistog uma, a koja su učinila neophodnim potpuno ispitivanje tog pojma, zaključivao je ovako: pojam *uzroka* je pojam koji sadrži *nužnost* povezanosti egzistencije onoga što je različito, i to ukoliko je različito, tako da ja, ako je A postavljeno, saznajem da nešto od njega sasvim različito, B, takođe nužno mora da egzistira. Međutim, nužnost se može pridavati samo povezanosti ukoliko se ona saznaje a priori; jer, iskustvo bi o nekoj vezi dalo da se sazna samo to da ona jeste, ali ne da je ona nužno takva. No, nemoguće je, kaže on, da se veza, koja postoji[50] između jedne stvari i jedne *druge* stvari (ili jednog određenja i jednog drugog, od prvog sasvim različtog određenja), ako nisu date u opažanju — sazna a priori i kao nužna. Dakle, sam pojam uzroka je lažan i varljiv, te je to, najblaže govoreći, obmana, koja se još može oprostiti kad se *navika (subjektivna* nužnost) da se izvesne stvari ili njihova određenja češće opažaju kao uporedo ili uzastopno po svojoj egzistenciji združene, neprimetno uzima kao *objektivna* nužnost da se u same predmete stavlja takva povezanost. Tako je pojam uzroka dobijen lukavstvom a ne na le-

[48] Kod Kanta je stajalo *des letzteren.* Prevedeno prema Hartenštajnovoj korekturi: *der letzteren.*

[49] Množinu je predložio Forlender, imajući u vidu sintagmu koja sledi: »učinila neophodnim«.

[50] Dodavanje reci »postoji« predložio Kerbah.

gitiman način; štaviše, on se nikada ne može ni steći ili potvrditi, jer zahteva povezanost koja je ništavna, himerična, nikakvim umom održiva, kojoj nikada ne može odgovarati nikakav objekt. — Tako je najpre, s obzirom na svako saznanje koje se tiče egzistencije stvari (matematika je, dakle, od toga ostala još izuzeta), bio uveden *empirizam* kao jedini izvor principa, a s njim istovremeno i sam najokoreliji *skepticizam* u pogledu cele prirodne nauke (kao filozofije). Jer, prema takvim načelima nikada ne možemo da iz datih određenja stvari prema njihovoj egzistenciji *zaključimo o* nekoj posledici (pošto bi za to bio potreban pojam uzroka koji sadrži nužnost takve povezanosti), već samo prema pravilu uobrazilje možemo očekivati slučajeve slične uobičajenim; takvo očekivanje, međutim, nikada nije sigurno, ma kako često se ispunjavalo. Staviše, ni za jedan događaj ne bi se moglo reći: nešto je pre njega *moralo* prethoditi posle čega je on *nužno* sledio, to jest on mora imati neki *uzrok*. Dakle, ma koliko se slučajeva poznavalo gde je tako nešto prethodilo, tako da se iz toga moglo izvesti neko pravilo, na osnovu toga se ipak ne bi moglo pretpostaviti da se to uvek i nužno događa na taj način, te bi se šlepom slučaju, kod koga prestaje svaka upotreba uma, takođe moralo ostaviti njegovo pravo; a to čvrsto utemeljuje i čini nepobitnim skepticizam u pogledu zaključaka koji se od posledica penju ka uzrocima.

Dotle je matematika još dobro prolazila, jer je *Hjum* smatrao da su svi njeni stavovi analitički, to jest da od jednog do drugog određenja napreduju na temelju identiteta, dakle po načelu protivrečnosti (što je, međutim, pogrešno, budući da su svi njeni stavovi sintetički, i mada na primer geometrija nema posla sa egzistencijom stvari, nego samo s njihovim određenjem a priori u nekom mogućem opažaju, ona ipak[51], isto tako kao pomoću kauzalnih poimova, prelazi sa jednog određenja A na sasvim različito određenje B, kao ipak nužno povezano s prvim određenjem A). Međutim, iz istog razloga iz kojeg je *Hjum* na mesto objektivne nužnosti u pojmu uzroka stavio naviku, mora konačno i ta, po svojoj apodiktičkoj izvesnosti toliko slavljena nauka, da ipak podlegne *empirizmu u načelima.* Bez obzira na sav svoj ponos, ona mora pristati na to da se smanje njeni smeli zahtevi koji a priori zapovedaju saglasnost, i da odobravanje opšte vrednosti svojih stavova očekuje od blagonaklonosti posmatrača koji kao svedoci ipak neće odbiti da priznaju da su ono što geometar iznosi kao načela uvek tako

[51] Prema Natorpu i Forlenderu, koji umesto *dennoch* stavljaju *sie dennoch.*

i opažali, dakle da bi dopustili da to ipak, ako baš i ne bi bilo nužno, tako i dalje mogu da očekuju. Na taj način *Hjumov* empirizam takođe neminovno vodi skepticizmu, čak i u pogledu matematike, dakle u svakoj *naučnoj* teorijskoj upotrebi uma (jer ta upotreba pripada ili filozofiji ili matematici). Da li će obična upotreba uma (pri tako golemom prevratu koji, kako se vidi, pogađa naša glavna saznanja) proći bolje, i neće li se, naprotiv, još nepovratnije zaplesti u to isto razaranje svakog znanja, neće li, dakle, morati da sledi *opšti* skepticizam iz istih načela (no, koji bi, naravno, pogodio samo učenjake) — to ću prepustiti svakome da sam prosudi.

Što se tiče moje obrade u Kritici čistog uma, koja je, doduše, bila podstaknuta onim *Hjumovim* skepticizmom, ali koja je išla mnogo dalje i obuhvatila čelo područje čistog teorijskog uma u sintetičkoj upotrebi, dakle i one koja se naziva metafizikom uopšte: ja sam, s obzirom na sumnje škotskog filozofa koje se tiču pojma kauzaliteta, postupao na sledeći način. Sto je *Hjum,* kad je (kako se to skoro svugde i dešava) predmete iskustva uzimao kao *stvari same po sebi,* pojam uzroka proglasio za varljivu i pogrešnu obmanu, to je činio s punim pravom; jer o stvarima samim po sebi i njihovim određenjima kao takvim ne može se uvideti, otuda što se postavlja neko A, kako nužno mora da se postavi nešto drugo, B, te on, dakle, nikako nije mogao da dopusti takvo saznanje a priori o stvarima samim po sebi. Taj oštroumni čovek još je manje mogao da dopusti empirijsko poreklo tog pojma, jer ono protivreči upravo nužnosti povezanosti koja čini suštinu pojma kauzaliteta; prema tome, taj pojam je bio prognan, a na njegovo mesto je došla navika u posmatranju toka opažanja.

Međutim, iz mojih istraživanja je proizišlo da predmeti sa kojima imamo posla u iskustvu nipošto nisu stvari same po sebi, nego samo pojave, a da se ipak, — mada se kod stvari samih po sebi uopšte ne može videti, štaviše, nemoguće je uvideti kako bi, ako se A postavlja, trebalo da bude *protivrečno* da se ne postavi B koje je sasvim različito od A (nužnost povezanosti između A kao uzroka i B kao posledice) — a da se ipak sasvim dobro može misliti da kao pojave *u iskustvu* na izvestan način (na primer s obzirom na vremenske odnose) nužno moraju biti povezani i da se ne mogu razdvajati a da se ne *protivreči* onoj vezi posredstvom koje je to iskustvo moguće, u kome su ti predmeti za nas jedino saznatljivi. A tako se uistinu i desilo: pojam uzroka sam mogao da dokažem ne samo prema njegovoj objektivnoj realnosti s obzirom na predmete iskustva nego

sam ga i kao pojam a priori mogao da *dedukujem* zbog nužnosti povezanosti koju sa sobom nosi, to jest mogao sam da njegovu povezanost dokažem iz čistog razuma, bez empirijskih izvora, i da tako, posle uklanjanja empirizma njegovog porekla, u temelju otklonim njegovu neminovnu posledicu, naime skepticizam, najpre u pogledu prirodne nauke, a zatim, zbog onoga što sledi iz sasvim istih razloga, i u pogledu matematike, obeju nauka koje se odnose na predmete mogućeg iskustva. Na taj način sam u temelju mogao da otklonim totalnu sumnju u sve ono što teorijski um tvrdi da saznaje.

Međutim, kako stoji s pramenom te kategorije kauzaliteta (a tako i svih ostalih kategorija, jer se bez njih ne može ostvariti nikakvo saznanje onoga što egzistira) na stvari koje nisu predmeti mogućeg iskustva, nego leže izvan njegovih granica? Jer, ja sam objektivnu realnost tih pojmova mogao da dedukujem samo s obzirom na *predmete mogućeg iskustva.* A upravo to što sam pokazao da se na taj način objekti ipak mogu *misliti,* mada se ne mogu a priori odrediti: to je ono što im daje mesto u čistom razumu koji ih primenjuje na objekte uopšte (čulne ili nečulne). Ako nešto još nedostaje, onda je to uslov *primene* tih kategorija na predmete, a osobito kategorije kauzaliteta, naime opažaj koji, tamo gde nije dat, onemogućava primenu *u svrhu teorijskog saznanja* predmeta kao noumena, dakle koja se, ako se neko na to odvaži (kako se to dogodilo u Kritici čistog uma), sasvim uskraćuje, pa da se, pošto ipak uvek ostaje objektivna realnost pojma, može upotrebiti i za noumene, a da taj pojam teorijski ni najmanje ne može da odredi, niti da na taj način prouzrokuje, neko saznanje. Jer, da taj pojam i s obzirom na objekt ne sadrži ništa nemoguće, bilo je dokazano time što mu je, pri svoj primeni na predmete čula, njegova postojbina u čistom razumu bila osigurana, i premda odmah potom možda primenjen na stvari same po sebi (koje ne mogu da budu predmeti iskustva) nije sposoban ni za kakvo određenje predstave *nekog određenog predmeta* radi teorijskog saznanja, on je ipak još uvek mogao da bude sposoban za neku drugu (možda praktičku) svrhu određenja njegove primene. To ne bi bilo moguće kad bi, kao što kaže *Hjum,* taj pojam kauzaliteta sadržavao nešto što bi svagda bilo nemoguće da se misli.

Da bi se pronašao taj uslov primene spomenutog pojma na noumene, treba samo da se osvrnemo na to *zbog čega nismo zadovoljni njegovom primenom na iskustvene predmete,* već hoćemo da ga rado upotrebimo i za stvari same po sebi. Jer, tu se uskoro pokazuje da to nije teorijska nego praktička svrha

koja nam to čini nužnošću. Čak kad bi nam to i pošlo za rukom, mi za spekulaciju ipak ne bismo postigli nikakav istinski dobitak u poznavanju prirode, i uopšte s obzirom na predmete koji nam nekako mogu biti dati, nego bismo u svakom slučaju učinili veliki korak od onoga što je čulno uslovljeno (kod kojeg kad bi se ostalo i marljivo htelo pa se pređe lanac uzroka imali bismo već dosta da uradimo) ka onome natčulnom, da[52] bismo svoje saznanje u pogledu razloga dovršili i ograničili, iako bi uvek preostao neispunjen bezdan između te granice i onoga što poznajemo, i mi bismo se više pokorili nekoj uzaludnoj ljubopitljivosti negoli temeljnoj žudnji za znanjem.

Međutim, osim odnosa u kome se *razum* nalazi prema predmetima (u teorijskom saznanju), on ima i neki odnos prema moći žudnje koja se zato zove volja, a zove se čista volja ukoliko je čisti razum (koji se u tom slučaju zove um) pomoću same predstave zakona praktički. Objektivna realnost čiste volje ili, što je isto, bistog praktičkog uma, data je u moralnom zakonu a priori, tako reći putem fakta; jer, tako se može nazvati određenje volje koje je neminovno, iako ne počiva na empirijskim principima. Međutim, u pojmu volje već je sadržan pojam kauzaliteta, dakle u pojmu čiste volje sadržan je pojam kauzaliteta sa slobodom, to jest kauzaliteta koji nije odredljiv prema prirodnim zakonima, i koji, dakle, nije sposoban ni za kakav empirijski opažaj kao dokaz njene[53] realnosti, ali koji u čistom praktičkom zakonu a priori potpuno opravdava svoju objektivnu realnost, ne radi (što je lako uvideti) teorijske, već samo radi praktičke upotrebe uma. Pojam bića koje ima slobodnu volju jeste pojam jedne *causa noumenon;* a da taj pojam ne protivreči samom sebi, u to smo sigurni već po tome što bi se pojam uzroka — kao potpuno proizašao iz čistog razuma, istovremeno i prema svojoj objektivnoj realnosti[54] u pogledu predmeta uopšte osiguran pomoću dedukcije, a pri tom po svom poreklu nezavisan od svih čulnih uslova, dakle za sebe nije ograničen na fenomene (osim gde bi se od toga htela[55] da napravi

[52] Umesto *um* (»da«), kao što smo i preveli, u prvom, četvrtom, petom i šestom izdanju stajalo je *und* (»i«).

[53] To jest: »čiste (slobodne) volje« (objašnjava Forlender).

[54] Prevedeno prema Hartenštajnovoj korekturi: on reč *Realität* dopunjava sa *Realität nach.*

[55] Umesto *wollte* (»htela«) kao što smo i preveli, Natorp predlaže *solite* (»trebalo«).

teorijska određena[56] upotreba) — svakako mogao[57] da primeni na stvari kao čista razumska bića. Ali, pošto toj primeni ne može da se podmetne nikakav opažaj, koji svagda može biti samo čulan, to je causa *noumenon,* s obzirom na teorijsku upotrebu uma, iako mogućna, iako se može misliti, ipak prazan pojam. Međutim, ja time i ne zahtevam da *teorijski znam* prirodu nekog bića *ukoliko* ono ima *čistu volju;* meni je dovoljno da ga time kao takvo samo označim da, dakle, samo pojam kauzaliteta povezem s pojmom slobode (i, što je od toga nerazdvojno, s moralnim zakonom kao njegovim određujućim razlogom); to pravo mi, na osnovu čistog, ne empirijskog, porekla pojma uzroka, svakako pripada, budući da se smatram opunomoćenim da to ne primendm drukčije sem u pogledu moralnog zakona koji određuje njegovu realnost, to jest da to primenim samo praktički.

Da sam zajedno s *Hjumom* pojmu kauzaliteta oduzeo objektivnu realnost u teorijskoj[58] upotrebi, ne samo u pogledu stvari samih po sebi (onog natčulnog) nego i u pogledu predmeta čula, on bi izgubio svaki značaj, te bi kao teorijski nemoguć pojam bio proglašen za sasvim neupotrebljiv; a pošto se od ničega ne može napraviti nikakva upotreba, to bi praktička upotreba *teorijski ništavnog* pojma bila potpuno besmislena. Međutim, kako je pojam empirijski neuslovljenog kauzaliteta teorijski, doduše, prazan (bez opažaja koji uz njega pristaje), a ipak uvek mogućan, te se odnosi na neki neodređeni objekt, dok mu se umesto toga u moralnom zakonu, dakle u praktičkom pogledu, ipak pridaje značaj, to ja istina, nemam nikakav opažaj koji bi mu određivao njegovu objektivnu teorijsku realnost, ali on pri svemu tome ima stvarnu primenu koja se *in concreto* može prikazati u nastrojenjima ili maksimama, to jest ima praktičku realnost koja se može navesti; a to je u pogledu noumena dovoljno za samo njegovo opravdanje.

Međutim, ta jednom uvedena objektivna realnost čistog pojma razuma na području onoga što je natčulno, daje sad svim ostalim kategorijama, mada samo ukoliko se s određujućim razlogom čiste volje (moralnim zakonom) nalaze u nužnoj vezi, takođe objektivnu, ah samo praktički-primenljivu realnost, dok na teorijska saznanja tih predmeta, kao saznanja nji-

[56] Forlender misli da bi bilo jasnije kad bi se reklo: »određena teorijski«.

[57] Umesto *könne,* Forlender stavlja *könnte.* Prevedeno prema Forlenderu.

[58] Kod Kanta stoji: »praktičkoj«. Ispravka je Šenderferova.

hove priirode pomoću čistog uma, nema ni najmanji utdcaj u pogledu proširivanja. Mi ćemo i ubuduće nalaziti da se ona uvek odnose samo na bića kao *inteligencije,* a kod ovih takođe samo na odnos *uma* prema *volji,* dakle uvek samo na *ono što je praktičko,* te preko toga nećemo uobražavati da ih saznajemo; a ono što bi se u vezi s njima inače još htelo da uzme u obzir, kao svojstva koja pripadaju načinu predstavljanja takvih natčulnih stvari — ona sva skupa uopšte i ne pripadaju znanju, nego se ubrajaju u pravo (a u praktičkom pogledu čak u nužnost) da se prihvate i pretpostave, čak i tamo gde se prema nekoj analogiji, to jest prema čistom umnom odnosu kojim se praktički služimo s obzirom na čulna bića, pretpostavljaju natčulna bića (kao Bog), te se tako čistom teorijskom umu, pramenom na ono što je natčulno, ali samo u praktičkom pogledu, uopšte ne omogućuje da se izgubi u onome što je transcen-Vlentno.

Drugo poglavlje

O POJMU PREDMETA ČISTOG PRAKTIČKOG UMA

Pod pojmom predmeta[59] praktičkog uma razumem predstavu nekog objekta kao moguće posledice putem slobode. Biti predmet praktičkog saznanja kao takvog znači, dakle, samo odnos volje prema radnji kojom bi se taj predmet, ili njegova suprotnost, učinili stvarnim, a rasuđivanje o tome da li je nešto predmet *čistog* praktičkog uma ili nije, samo je razlikovanje mogućnosti ili nemogućnost da se *hoće* ona radnja pomoću koje bi izvestan objekt postao mogućan kad bismo za to imali moć (o čemu iskustvo mora da sudi). Ako se objekt pretpostavi kao određujući razlog naše moći žudnje, onda njegova *fizička mogućnost* mora slobodnom upotrebom naših snaga prethoditi rasuđivanju o tome da li je on predmet praktičkog uma ili nije. Nasuprot tome, ako se zakon a priori može smatrati kao određujući razlog radnje, ako se, dakle, ta radnja može smatrati kao određena pomoću čistog praktičkog uma, onda je sud o tome da li je nešto predmet čistog praktičkog uma ili nije sasvim nezavisan od upoređivanja s našom fizičkom moći, i pitanje je samo da li mi možemo *hteti* neku radnju koja je usmerena na egzistenciju nekog objekta, ako bi to bilo u našoj moći;

[59] Reč »predmeta« nedostaje kod Kanta. Dodali su je Forlender, Aster, Natorp i Senderfer.

shodno tome, *moralna mogućnost* mora prethoditi radnji, jer u tom slučaju njen određujući razlog nije predmet, nego zakon volje.

Dakle, jedini objekt praktičkog uma jesu objekti *dobra i zla.* Jer, pod prvim se razume nužan predmet moći žudnje, pod drugim moći gnušanja, ali i jedno i drugo prema principu uma.

Ako pojam dobra ne treba da bude izveden iz nekog prethodnog praktičkog zakona, nego ako, naprotiv ovome treba da služi kao temelj, onda on može biti samo pojam o nečemu čija egzistencija obećava zadovoljstvo i tako određuje kauzalitet subjekta za njegovo proizvođenje, to jest moć žudnje. No, pošto je nemoguće da se a priori uvidi koja će predstava biti praćena *zadovoljstvom* a koja, obrnuto, *nezadovoljstvom,* zavisilo bi jedino od iskustva da ono reši šta je neposredno dobro ili zlo. Svojstvo subjekta, s obzirom na koje se to iskustvo jedino može steći, jeste *osećanje* zadovoljstva i nezadovoljstva kao receptivnost koja pripada unutrašnjem čulu, te bi se tako pojam o onome što je neposredno dobro odnosio samo na ono sa čime je osećaj *uživanja* neposredno povezan, a pojam o apsolutno-zlom bi se jedino morao odnositi na ono što neposredno izaziva *bol.* Međutim, pošto je to suprotno već jezičkoj upotrebi koja razlikuje *prijatno* od *dobrog, neprijatno* od *zlog,* i zahteva da se dobro i zlo u svako doba prosuđuju pomoću uma, dakle pomoću pojmova koji se sveopšte mogu saopštiti, a ne pomoću jednostavnog osećaja koji se ograničava na pojedinačne subjekte[60] i prijemljivost, — a da, ipak, sami za sebe, zadovoljstvo ili nezadovoljstvo ne mogu biti neposredno povezani ni sa kakvom predstavom nekog objekta a priori: to bi filozof, koji bi verovao da je prinuđen da svom praktičkom prosuđivanju stavi u osnovu osećanje zadovoljstva, nazivao *dobrim* ono što je sredstvo za prijatnost, a *zlim* ono što je uzrok neprijatnosti i bola; jer, prosuđivanje odnosa sredstava prema ciljevima svakako pripada umu. Međutim, mada samo um može da uvidi povezanost sredstava sa njihovim ciljevima (utoliko bi se i volja mogla definisati pomoću moći svrha, budući da su one u svako doba određujući razlozi moći žudnje prema principima), ipak praktičke maksime, koje bi iz navedenog pojma dobra sledile samo kao sredstvo, kao predmet volje nikada ne bi sadržavale nešto što je dobro samo za sebe, nego uvek samo ono što je dobro *za bilo šta drugo,* — to bi dobro uvek bilo samo ono što je korisno, a ono čemu koristi svagda bi moralo da leži u osećaju, izvan

[60] Kod Kanta je stajalo: »objekte«. Ispravka je Natorpova.

volje. Ako bi se, pak, ovaj osećaj kao prijatan morao da razlikuje od pojma dobra, onda nigde ne bi postojalo ništa što je neposredno dobro, već bi se dobro moralo tražiti samo u sredstvima za nešto drugo, naime u nekoj prijatnosti.

Postoji stara formula škola: *nihil appetimus nisi sub ratione boni, nihil aversamur nisi sub ratione mali;*[61] ona ima često tačnu, ali za filozofiju i često vrlo štetnu upotrebu, jer izrazi *boni* i *mali* sadrže dvosmislenost za koju je kriva ograničenost jezika i zbog koje oni mogu imati dvostruki smisao. Otuda ti izrazi neminovno iskrivljuju praktičke zakone, i filozofiju, koja u njihovoj upotrebi veoma dobro može da opazi različnost pojma kod iste reci, ali koja za to ipak ne može da nađe posebne izraze, primoravaju da vrši suptilne distinkcije s kojima se čovek naknadno ne može složiti, budući da se razlika neposredno nije mogla označiti nikakvim prikladnim izrazom.*

Nemci imaju sreću što im jezik poseduje izraze koji ne dopuštaju da se ta različnost previdi. Za ono što Latini jednom jedinom rečju nazivaju *bonum,* on ima dva vrlo različna pojma i isto tako različna izraza: za *bonum — dobro (das Gute)* i *dobrobit (das Wohl), za malun — zlo (das Böse) i nevolja (das Übel)* ili *bol (Weh),* tako da su to dva sasvim različna prosuđivanja — da li kod neke radnje treba uzimati u obzir njeno *dobro* i *zlo* ili našu *dobrobit* i bol (nevolju). Već odavde sledi da je pomenuti psihološki stav još vrlo neizvestan ako se prevede ovako: mi ništa ne želimo osim s obzirom na našu *dobrobit* ili *bol;* naprotiv, on se izražava nesumnjivo izvesno i u isto vreme sasvim jasno ako se prevede ovako: po uputstvu uma, mi nećemo ništa osim samo ukoliko to smatramo dobrim ili zlim.

Dobrobit ili *nevolja* uvek znače samo odnos prema našem stanju *prijatnosti* ili *neprijatnosti,* uživanja i bola, i ako mi zato žudimo za nekim objektom ili ga se gnušamo, onda se

[61] Ničemu ne težimo, sem ako to nije dobro; ništa ne odbijamo, sem ako to nije zlo.

* Povrh toga, i izraz *sub ratione boni* je dvosmislen. Jer, on može kazivati ovo: mi sebi nešto predstavljamo kao dobro kad ga i pošto ga *želimo* (hoćemo); ali i ovo: mi nešto želimo zato *što* to sebi predstavljamo *kao dobro,* tako da je ili želja određujući razlog pojma objekta kao dobrog, ili je pojam dobrog određujući razlog želje (volje); tu bi onda sub *ratione boni* u prvom slučaju značilo: mi hoćemo nešto pod *idejom* dobra; u drugom slučaju bi značilo: mi hoćemo nešto *na osnovu te ideje,* koja mora da prethodi htenju kao njegovom određujućem razlogu.

to događa samo ukoliko se on odnosi na našu čulnost i na osećanje zadovoljstva ili nezadovoljstva koje prouzrokuje. Međutim, dobro ili *zlo* uvek znače odnos prema volji, ukoliko je ona pomoću *umnog zakona* određena da sebi nešto načini svojim objektom; isto tako ona pomoću objekta i njegove predstave nikada nije određena neposredno, nego je moć da se sebi pravilo uma načini motivom radnje (pomoću koje objekt može postati stvaran). Dakle, dobro ili zlo se, u stvari, odnose na radnje a ne na osećajno stanje osobe; i ako bi nešto trebalo da je apsolutno dobro ili zlo (u svakom pogledu i bez daljeg uslova), ili da se takvim smatra, onda bi to bio samo način delovanja, maksima volje, te prema tome sama delatna osoba kao dobar ili zao čovek, a ne neka stvar koja bi tako mogla da se nazove.

Ma koliko, dakle, ismevali stoičara koji je pri najžešćim bolovima od kostobolje uzviknuo: o bolu, koliko god me mučio, ja ipak nikad neću priznati da si ti nešto zlo (*κακόν*, *malum)!* — on je ipak imao pravo. Bila je to nevolja, on je nju osećao, i to je odavalo njegovo vikanje; no, da bi mu se time prikačilo neko zlo, to on nije imao nikakvog razloga da prizna. Jer bol ni najmanje ne smanjuje[62] vrednost njegove osobe, već samo vrednost njegovog stanja. Jedna jedina laž koje bi on bio svestan morala bi ugušiti njegovu odvažnost; ali, bol je služio samo kao podsticaj da stoičara uzdigne, ako je on bio svestan da ga[63] nikakvom nepravednom radnjom nije skrivio i time sebe učinio kažnjivim.

Ono što treba da nazivamo dobrim mora u sudu svakog umnog čoveka da bude predmet moći žudnje, a ono što treba da nazivamo zlim, mora u svačijim očima da bude predmet gnušanja; prema tome, za to prosuđivanje je, osim čula, potreban još i um. Tako stvar stoji s istinitošću nasuprot laži, s pravednošću nasuprot sili, i tako dalje. Međutim, mi možemo nazivati nevoljom nešto što, ipak, svako u isto vreme mora proglasiti za dobro, katkad posredno, katkad čak neposredno dobro[64]. Onaj ko dozvoljava da se na njemu izvrši hirurška operacija bez sumnje ovu oseća kao nevolju; no, nju on, i svako drugi, umom proglašava za dobru. Međutim, kad se neko ko često zadirkuje i uznemirava miroljubive ljude konačno jednom nasuče i bude ispraćen dobrom porcijom batina, onda

[62] Natorp smatra da bi ovde trebalo da stoji: »nije smanjila«.

[63] Prevedeno prema Hartenštajnovoj korekturi. On je *sie* zamenio sa *ihn*. što se odnosi na reč »bol«.

[64] Prevedeno prema Natorpovom predlogu da se na kraj rečenice doda reč »dobro«.

je to svakako nevolja, ali će to svako odobriti i smatrati po sebi dobrim, čak ako iz toga i ne bi proizišlo ništa drugo; štaviše, čak i onaj ko ih dobij a u svom umu mora saznati da mu se to pravedno događa, jer ovde tačno vidi uspostavljenu srazmeru između dobrog nahođenja i dobrog ponašanja koju mu um neizbežno pokazuje.

U prosuđivanju našeg praktičkog uma svakako da *veoma mnogo* zavisi od naše *dobrobiti* i *bola,* a što se tiče prirode, nas kao čulnih bića, *sve* zavisi od naše *sreće,* ako se ona, kako to um poglavito zahteva, ne prosuđuje po prolaznom osećaju, već po uticaju koji ta slučajnost ima na celu našu egzistenciju i na zadovoljnost njom; međutim, *sve* ipak ne zavisi od sreće. Čovek je potrebito biće ukoliko pripada čulnom svetu, i utoliko njegov um, što se tiče čulnosti, svakako ima neotklonjiv nalog da se brine za njen interes i da sebi stvori praktičke maksime s obzirom na sreću ovog, a gde je moguće i — budućeg života. Ali on ipak nije sasvim životinja da bi bio ravnodušan prema svemu onome što um sam za sebe kaže i da bi taj um upotrebljavao samo kao oruđe za zadovoljavanje svojih potreba kao čulnog bića. Jer, iznad pukog životinjstva njegovu vrednost nikako ne uzdiže to što ima um, ako taj um treba da mu služi u svrhu onoga što kod životinja obavlja instinkt; um bi tada bio samo poseban način kojim bi se priroda služila da čoveka opremi za istu svrhu za koju je odredila životinje, ne određujući ga za neku višu svrhu. Dakle, prema ovom prirodnom ustrojstvu koje je s njim jednom ustanovljeno, njemu je, naravno, potreban um da bi uvek uzimao u obzir svoju dobrobit i svoj bol, ali ga on, povrh toga, ima još i za jednu višu svrhu, naime da i o onome što je po sebi dobro ili zlo, i o čemu jedino može da sudi čisti, čulno uopšte nezainteresovani um, ne samo razmisli, nego da to prosuđivanje potpuno razlikuje od prethodnog i da ga načini najvišim uslovom ovog poslednjeg.[65]

U tom prosuđivanju dobra i zla po sebi, za razliku od onoga što se tako može nazvati samo u odnosu na dobrobit ili nevolju, treba obratiti pažnju na sledeće tačke: Ili se princip uma već po sebi zamišlja kao određujući razlog volje, bez obzira na moguće objekte moći žudnje (dakle, samo pomoću zakonske forme maksime); tada je taj princip praktički zakon a priori, te se čisti um smatra praktičkim. Zakon onda nepo-

[65] Ne bi se moglo reći da je sasvim jasno na šta se odnose reci »ovog poslednjeg«. Forlender je mišljenja da se odnose na »dobro i zlo«. Nolte i Natorp misle da tu, umesto *des letzteren,* treba da stoji der *letzteren,* što bi se onda odnosilo na reč »prosuđivanje«.

sredno određuje volju, njemu primerena radnja je *po sebi dobra,* — volja, čija je maksima uvek primerena tom zakonu, jeste *apsolutno, u svakom pogledu, dobra* i *najviši je uslov svakog dobra.* Ili određujući razlog moći žudnje prethodi maksimi volje koja pretpostavlja neki objekt zadovoljstva ili nezadovoljstva, dakle nešto što *zadovoljava* ili *boli,* te maksima uma: ono prvo da unapređuje a ovo drugo da otklanja, određuje radnje kao dobre u odnosu na našu sklonost, dakle samo posredno (s obzirom na neku drugu svrhu kao sredstvo za nju), a te maksime se onda nikada ne mogu zvati zakoni, ali se ipak mogu zvati umni praktički propisi. U poslednjem slučaju, sama svrha, uživanje koje tražimo, nije *dobro* nego *dobrobit,* nije pojam uma nego empirijski pojam o nekom predmetu osećaja; ali, upotreba sredstava za to, to jest, radnja (pošto se za nju zahteva umro razmišljanje), ipak se naziva dobrom, ali ne apsolutno, nego samo u odnosu na našu čulnost, s obzirom na osećanje zadovoljstva ili nezadovoljstva; no, volja, čija se maksima na taj način aficira, nije čista volja, koja se odnosi samo na ono pri čemu čisti um sam za sebe može da bude praktički.

Ovde je mesto da se objasni paradoks metoda u Kritici praktičkog uma: *da se, naime, pojam dobra i zla ne mora određivati pre moralnog zakona (kome bi se*[66]*, kako se čini, morao položiti kao osnova), nego samo (kao što se ovde i događa) posle njega i pomoću njega.* Naime, čak i kad ne bismo znali da je princip moralnosti čisti zakon koji a priori određuje volju, mi bismo ipak u početku, da ne bismo sasvim uzalud *(gratis)* pretpostavili načela, morali ostaviti donekle *nerešenim* to da li volja ima samo empirijske određujuće razloge ili i čiste odredujuće razloge a priori; jer, suprotno je svim osnovnim pravilima filozofskog postupka da se ono o čemu najpre treba rešavati već unapred pretpostavlja kao rešeno. Ako se pretpostavi da bismo hteli početi od pojma dobra, kako bismo iz njega izveli zakone volje, onda bi taj pojam o nekom predmetu (kao dobrom) u isto vreme taj predmet navodio kao jedini podređujući razlog volje. Kako pak taj pojam nije za svoj putokaz imao[67] nikakav praktički zakon a priori, to se probni kamen dobra ili zla ne bi mogao staviti ni u šta drugo doli u u saglasnost predmeta s našim osećanjem zadovoljstva ili nezadovoljstva, te bi se upotreba uma mogla sastojati samo u tome da delom odredi to zadovoljstvo ili nezadovoljstvo u celoj povezanosti sa svim osećajima mog postojanja, a delom da

66 Reč »on« predložio je Hartenštajn. Kod Kanta stoji *es.*

[67] Umesto »nije imao«, Hartenštajn predlaže »ne bi imao«.

odredi sredstva da sebi pribavim njihov predmet. Kako se ono što je primereno osećanju zadovoljstva može resiti samo pomoću iskustva, a kako praktički zakon, prema onome što je navedeno, ipak treba da se zasniva na njemu kao uslovu, to bi se isključila baš mogućnost praktičkih zakona a priori, jer se ranije smatralo potrebnim da se za volju pronađe predmet čiji bi pojam, kao o dobrom, morao sačinjavati opšti, mada empirijski određujući razlog volje. Međutim, prethodno je ipak bilo potrebno istražiti ne postoji li i određujući razlog volje a priori (koji se ne bi nalazio ni u čemu drugom do u čistom praktičkom zakonu, i to ukoliko on maksimama propisuje čistu zakonsku formu, bez obzira na predmet). No, pošto smo prema pojmovima dobra i zla već neki predmet načinili osnovom svakog praktičkog zakona, a predmet se bez prethodnog zakona mogao misliti samo prema empirijskim pojmovima, to smo sebi već unapred oduzeli mogućnost da čisti praktički zakon makar samo i zamislimo, jer bismo, nasuprot tome, kad bismo pre toga analitički istražili ovaj poslednji, otkrili da pojam dobra kao predmete ne određuje i ne omogućuje moralni zakon, nego da, obrnuto, moralni zakon najpre određuje i omogućuje pojam dobra, ukoliko ono to ime apsolutno zaslužuje.

Ova primedba, koja se tiče samo metoda najviših moralnih istraživanja, vrlo je važna. Ona odjednom objašnjava razlog koji izaziva sva lutanja filozofa s obzirom na najviši princip morala. Jer, oni su tragali za nekim predmetom volje da bi ga načinili materijom i osnovom zakona (koji onda ne bi neposredno trebalo da bude određujući razlog volje, nego posredstvom onog predmeta koji je doveden do osećanja zadovoljstva ili nezadovoljstva), umesto da su najpre tragali za nekim zakonom koji bi volju određivao a priori i neposredno, a prema njoj pre svega predmet. Ma koliko da su sreću, savršenstvo, moralno osećanje[68] ili božju volju uzimali kao taj predmet zadovoljstva, koji je trebalo da bude najviši pojam dobra, njihovo načelo je svagda bilo heteronomija; oni su neizbežno morali doći do empirijskih uslova za moralni zakon, jer su svoj predmet, kao neposredni određujući razlog volje, mogli da nazovu dobrim ili zlim samo po njegovom neposrednom odnosu prema osećanju koje je svagda empirijsko. Samo formalni zakon, to jest, takav zakon koji umu kao najviši uslov maksima propisuje samo formu njegovog sveopšteg zakonodavstva, može a priori biti određujući razlog praktičkog uma. Stari su, međutim, tu grešku neskriveno odavali time što su svoje moralno

[68] Kod Kanta stoji: »moralni zakon«. Ispravio Hartenštajn.

istraživanje sasvim usmerili na određivanje pojma o *najvišem dobru,* dakle na određivanje predmeta od koga su potom nameravali da načine određujući razlog volje u moralnom zakonu: objekt, koji se dugo posle toga — kad je moralni zakon najpre za sebe potvrđen i opravdan kao neposredni određujući razlog volje, — može volji, koja je sad po svojoj formi a priori određena, predstaviti kao predmet, a toga ćemo se mi poduhvatiti u dijalektici čistog praktičkog uma. Noviji, kod kojih se, izgleda, pitanje o najvišem dobru više ne postavlja, ili je u najmanju ruku postalo samo sporedna stvar, navedenu grešku (kao i u mnogim drugim slučajevima) sakrivaju iza neodređenih reci; a ipak se vidi da ona proviruje iz njihovih sistema, gde onda svuda odaje heteronomiju praktičkog uma iz koje nikada ne može proizići moralni zakon koji a priori sveopšte zapoveda.

Kako pojmovi dobra i zla, kao posledice određenja volje a priori, pretpostavljaju i čisti praktički princip, dakle kauzalitet čistog uma, to se oni prvobitno (recimo kao određenja sintetičkog jedinstva raznovrsnosti datih opažaj a u svesti) ne odnose na objekte, kao čisti pojmovi razuma ili kategorije teorijski upotrebljenog uma; štaviše, oni ove pretpostavljaju kao date; nego su svi oni skupa modusi jedne jedine kategorije, naime kategorije kauzaliteta, ukoliko se njen određujući razlog sastoji u umnoj predstavi nekog zakona koji um, kao zakon slobode, samom sebi daje i time se a priori pokazuje kao praktički. Međutim, kako radnje, s *jedne strane,* doduše spadaju pod zakon koji nije prirodni zakon nego zakon slobode, dakle spadaju u ponašanje inteligibilnih bića, a s *druge strane* ipak, kao događaji u čulnom svetu, pripadaju i pojavama, to će određenja praktičkog uma moći da postoje samo s ozbirom na ove poslednje, dakle primereno, istina, kategorijama razuma, ali ne u pogledu njegove teorijske upotrebe, kako bi raznovrsnost (čulnog) *opažanja* doveo pod svest a priori, već samo da raznovrsnost *žudnji* podredi jedinstvu svesti praktičkog uma koji zapoveda u moralnom zakonu, ili jedinstvu čiste volje a priori.

Te *kategorije slobode,* jer ćemo ih tako nazvati umesto onih teorijskih pojmova kao kategorija prirode, imaju očiglednu prednost nad ovim poslednjim. Ove poslednje su tek misaone forme koje pomoću opštih pojmova samo neodređeno označavaju objekte uopšte, za svaki opažaj koji je za nas mogućan, dok, naprotiv, onim prvim, pošto se odnose na određenje *slobodne volje* (kojoj, istina, ne može biti dat nikakav

opažaj koji bi potpuno korespondirao ali koja, što se ne događa kod pojmova teorijske upotrebe naše moći saznanja, za osnov ima čisti praktički zakon a priori) kao praktičkim elementarnim pojmovima, umesto forme opažanja (prostor i vreme) koja ne leži samo u umu nego se mora uzeti odnekud drugde, naime iz čulnosti, kao data leži u osnovi *forma čiste volje* u umu, dakle u samoj moći mišljenja. Na taj način se dešava da praktički pojmovi a priori, pošto kod svih propisa čistog praktičkog uma treba da je reč samo o *određenju volje* a ne o prirodnim uslovima (praktičke moći) *izvođenja njene namere,* u odnosu na najviši princip slobode odmah postaju saznanja, te ne moraju čekati na opažaje da bi dobili značenje, i to iz tog neobičnog razloga što sami proizvode stvarnost onoga na šta se odnose (nastrojenje volje), a to nikako nije stvar teorijskih pojmova. Naravno, mora se primetiti da se te kategorije tiču samo praktičkog uma uopšte, i da tako u poretku svog javljanja napreduju od moralno još neodređenih i čulno-uslovljenih ka onima koje su, čulno-neuslovljene, određene samo pomoću moralnog zakona.

TABELA KATEGORIJA SLOBODE S OBZIROM NA POJMOVE DOBRA I ZLA

Kvantiteta

Subjektivno, prema maksimama *(mnenjima volje* individue).

Objektivno, prema principima *(propisima).*

A priori, kako objektivni tako i subjektivni, principi slobode *(zakoni).*

2.
Kvaliteta

Praktička pravila *izvršavanja (praeceptivae).*

Praktička pravila *propuštanja (prohibitivae).*

Praktička pravila *izuzetaka (exceptivae).*

3.
Relacije

Prema *ličnosti,*

Prema *stanju* osobe.

Uzajamno jedne osobe prema stanju druge osobe.

4.
Modaliteta

Dopušteno i *nedopušteno.*

Dužnost i ono što je dužnosti suprotno.

Potpuna i *nepotpuna dužnost.*

Ovde se dosta brzo opaža da se sloboda kao neka vrsta kauzaliteta, ali kauzaliteta koji nije podređen empirijskim odredujučim razlozima, posmatra s obzirom na, njenim posredstvom moguće radnje kao pojave u čulnom svetu, da se, dakle, odnosi na kategorije svoje prirodne mogućnosti, a pri svemu tom se svaka kategorija ipak uzima na tako opšti način da se određujući razlog tog kauzaliteta i izvan čulnog sveta može pretpostaviti u slobodi kao svojstvu inteligibilnog bića, dok kategorije modaliteta, ali samo *problematično,* uvode prelaz sa praktičkih principa uopšte na principe moralnosti, koji se potom pomoću moralnog zakona najpre mogu prikazati *dogmatski.*

Objašnjenju tabele ovde ne dodajem više ništa, jer je ona sama za sebe dovoljno razumljiva. Takva podela, sastavljena po principima, vrlo je korisna za svaku nauku, kako zbog njene temeljitosti tako i zbog njene razumljivosti. Tako se, na primer, iz navedene tabele i njenog prvog broja odmah zna od čega se mora početi u praktičkim razmišljanjima: od maksima koje svako zasniva na svojoj sklonosti, od propisa koji važe za rod umnih bića, ukoliko se ona slažu u izvesnim sklonostima i, najzad, od zakona koji važe za sve, bez obzira na njihove sklonosti, i tako dalje. Na taj način se postiže pregled nad celim planom o onome što treba izvršiti, čak i nad svakim pitanjem praktičke filozofije na koje treba odgovoriti, i u isti mah nad redom kojeg se treba pridržavati.

O *TIPICI CISTE PRAKTIČKE MOCl SUĐENJA*

Pojmovi dobra i zla određuju volji najpre objekt. Oni sami, međutim, stoje pod nekim praktičkim pravilom uma koji, ako je čisti um, a priori određuje volju s obzirom na njen predmet. Da li je pak neka radnja koja je za nas mogućna u čulnosti slučaj koji je obuhvaćen pravilom ili ne, za to je potrebna praktička moć suđenja, kojom se ono što je u pravilu rečeno na opšti način *(in abstracto)* primenjuje na neku radnju *in concreto.* Međutim, kako se praktičko pravilo čistog uma, *prvo,* kao *praktičko* tiče egzistencije nekog objekta, *a drugo,* kao *praktičko pravilo* čistog uma nosi sobom nužnost u pogledu postojanja radnje, dakle kako je ono praktički zakon, i to ne prirodni zakon na osnovu empirijskih odredujućih razloga nego zakon slobode prema kome volja treba da bude odredljiva nezavisno od svega onoga što je empirijsko (samo pomoću predstave zakona uopšte

i njegove forme), a kako svi postojeći slučajevi mogućnim radnjama mogu pripadati samo empirijski, to jest mogu pripadati iskustvu i prirodi: to izgleda besmisleno hteti u čulnom svetu naći slučaj koji, budući da utoliko uvek potpada samo pod prirodni zakon, ipak dopušta primenu zakona slobode na sebe, i na koji se može primendti natčulna ideja moralno-dobrog, koje u njemu treba da bude prikazano *in concreto*. Dakle, moć suđenja čistog praktičkog uma podložna je istim teškoćama kao i moć suđenja čistog teorijskog uma, koji je, ipak, uza se imao sredstvo da iz njih iziđe: nadme, pošto je s obzirom na teorijsku upotrebu bila reč o opažajima na koje se mogu primeniti čisti pojmovi razuma, a ti opažaj i (mada se tiču samo predmeta čula), dakle u pogledu povezanosti onoga što je u njima raznovrsno, ipak mogu biti dati a priori shodno čistim pojmovima razuma *a* priori (kao *shemati)*. Naprotiv, ono moralno-dobro je nešto što je po objektu natčulno, za šta se, dakle, ni u kakvom opažaju ne može naći nešto odgovarajuće, te se stoga čini da je moć suđenja, koja zavisi od zakona čistog praktičkog uma, izložena posebnim teškoćama, koje počivaju na tome što zakon slobode treba primeniti na radnje kao događaje koji se dešavaju. u čulnom svetu i koji utoliko pripadaju prirodi.

Međutim, ovde se ipak ponovo navešćuje povoljan ishod za čistu praktičku moć suđenja. Kod supsumoije neke, za mene u čulnom svetu mogućne, radnje pod *čisti praktički zakon* nije reč o mogućnosti *radnje* kao događaja u čulnom svetu; jer, ona je potrebna za prosuđivanje teorijske upotrebe uma prema zakonu kauzaliteta, jednog čistog pojma razuma za koji on ima *shemu* u čulnom opažaju. Fizički kauzalitet, ili uslov pod kojim on postoji, dolazi pod prirodne pojmove čiju shemu opisuje transcendentalna uobrazilja. Ovde, međutim, nije reč o shemi nekog slučaja prema zakonima, nego o shemi (ako je ta reč ovde pogodna) samog zakona, jer *određenje volje* (ne radnja[69] s obzirom na njen ishod) pomoću samog zakona, bez nekog drugog odredujućeg razloga, veže pojam kauzaliteta za sasvim drukčije uslove nego što su oni koji sačinjavaju prirodnu povezanost.

Prirodnom zakonu kao zakonu kome su podređeni predmeti čulnog opažanja kao takvi mora odgovarati neka shema, to jest neki opšti postupak uobrazilje (da se čisti pojam razuma, koji zakon određuje, a priori prikaže čulima). Međutim, zakonu slobode (kao kauzalitetu koji uopšte nije čulno uslovljen), prema tome ni pojmu bezuslovno-dobrog, ne može se podmetnuti ni-

[69] Kod Kanta stoji: »radnje«. Ispravio Hartenštajn.

kakav opažaj, dakle nikakva shema radi njegove primene *in concreto.* Prema tome, moralni zakon, osim razuma (ne uobrazilje), nema nikakvu drugu moć saznanja koja posreduje njegovu primenu na predmete prirode. Taj razum ne može ideji uma podmetnuti *shemu* čulnosti već zakon, ali ipak takav zakon koji *in concreto* može biti prikazan na predmetima čula, dakle prirodni zakon, ali samo prema njegovoj formi kao zakon u svrhu moći suđenja, te ga stoga možemo nazvati *tipom* moralnog zakona.

Pravilo moći suđenja pod zakonima čistog praktičkog uma jeste ovo: samog sebe pitaj da li bi radnju koju nameravaš da izvršiš, kad bi ona trebalo da se dogodi prema nekom zakonu prirode čiji bi deo ti sam bio, začelo mogao smatrati kao mogućnu pomoću svoje volje? Po tom pravilu svako zaista prosuđuje radnje — da li su moralno dobre ili zle. Tako se kaže: ako bi *svako* tamo gde veruje da će pribaviti korist dozvolio sebi da vara, ili ako bi smatrao da ima pravo da prekrati svoj život čim bi ga se sasvim zasitio, ili ako bi nevolju drugih posmatrao s potpunom ravnodušnošću, i ako bi ti pripadao takvom poretku stvari — da li bi se svojom voljom saglasdo s tim? No, svako začelo zna da ako sebi krišom dozvoli prevaru, nju zato neće učiniti baš i svako drugi, ili ako je on potajno bezdušan, da to ne bi odmah svako bio i prema njemu; stoga ovo upoređivanje maksime njegovih radnji s nekim opštim prirodnim zakonom i nije određujući razlog njegove volje. Međutim, opšti prirodni zakon je ipak tip prosuđivanja maksime prema moralnim principima. Ako maksima radnje nije takva da se može oprobati na formi nekog prirodnog zakona uopšte, onda je ona moralno nemoguća. Tako čak rasuđuje najobičniji razum; jer, *prirodni zakon* je osnov svih njegovih najobičnijih, čak i iskustvenih sudova. Razum ga, dakle, u svako doba ima uza se, samo što on taj *prirodni zakon,* u slučajevima gde kauzalitet treba da bude prosuđen iz slobode, čini samo tipom *zakona slobode,* jer razum, kad uza se ne bi imao nešto što bi mogao napraviti primerom u iskustvenom slučaju, zakonu čistog praktičkog uma ne bi mogao pribaviti upotrebu u primeni.

Prema tome, dopušteno je da se *priroda čulnog sveta* upotrebi *kao tip inteligibilne prirode* dokle god na nju ne prenosim opažaje i ono što je od njih zavisno, nego ako s njom dovedem u vezu samo *formu zakonitosti* uopšte (čiji pojam postoji i u najobičnijoj[70] upotrebi uma, ali ni u kom drugom pogledu, osim

[70] Kod Kanta stoji: »najčistijoj«. Ispravio Hartenštajn.

ukoliko se određeno može saznati za čistu praktičku upotrebu uma a priori). Jer, zakoni su kao takvi u tom pogledu jednovrsni, odakle god uzeli svoje određujuće razloge.

Uostalom, kako od svega onoga što je inteligibilno apsolutno ništa osim (posredstvom moralnog zakona) slobode nema realnosti, a i ona samo ukoliko je nerazdvojna pretpostavka onoga što je inteligibilno, i kako, dalje, svi inteligibilni predmeti na koje bi nas um, po uputstvu onog zakona, možda još mogao navesti, nemaju opet druge realnosti osim u svrhu istog zakona i upotrebe čistog praktičkog uma, a kako ovaj ima pravo, a i prinuđen je da kao tip moći suđenja upotrebi prirodu (prema njenoj čistoj razumskoj formi), to ova primedba služi da bi se sprečilo da se u same pojmove ne ubroji ono što pripada samo *tipici* pojmova. Dakle, ta tipika nas kao tipika moći suđenja čuva od *empirizma* praktičkog uma, koji praktičke pojmove dobra i zla postavlja samo u iskustvene posledice (takozvane sreće), iako sreća i beskonačne korisne posledice volje određene samoljubljem — kad bi ta volja samu sebe u isti mah načinila opštim prirodnim zakonom — svakako mogu da služe kao sasvim prikladan tip za moralno-dobro; međutim, sreća ipak nije jednovrsna s moralno-dobrim. Ista ta tipika čuva nas i od *misticizma* praktičkog uma koji od onoga što bi služilo samo kao *simbol* pravi *shemu,* to jest koji primeni moralnih pojmova podmeće stvarne, a ipak nečulne opažaje (nevidljivog božjeg carstva), gubeći se u sferi transcendentnosti. Upotrebi moralnih pojmova primeren je samo *racionalizam* moči suđenja, koji od čulne prirode ne uzima ništa drugo osim onoga što može da misli i čisti um za sebe, to jest zakonitost, a u natčulnu prirodu ne unosi ništa osim onoga što se, obrnuto, pomoću radnji u čulnom svetu stvarno može prikazati prema formalnom pravilu nekog prirodnog zakona uopšte. Međutim, čuvanje od *empirizma* praktičkog uma daleko je važnije i uputnije, jer[71] se *misticizam* ipak još slaže sa čistotom i uzvišenošću moralnog zakona, a osim toga nije baš prirodno i primereno običnom načinu mišljenja da svoju uobrazilju napregne do natčulnih opažaj a; dakle, ovde opasnost nije tako opšta. Nasuprot tome, empirizam u korenu zatire moralnost u nastrojenjima (u kojima se ipak, a ne samo u radnjama, sastoji visoka vrednost koju čovečanstvo sebi pomoću njih može i treba da pribavi), te joj umesto dužnosti podmeće nešto sasvim drugo, naime empirijski

[71] Kod Kanta stoji *womit* (»s kojim«). Umesto toga, Hartenštajn je stavio *weil,* što smo mi prihvatili.

interes pomoću kojeg sklonosti uopšte među sobom saobraćaju; povrh toga, empirizam je — samim tim što je povezan sa svim sklonostima koje (dobile one oblik koji mu drago) kad se uzdignu do dostojanstva najvišeg praktičkog principa degradiraju čovečanstvo, i pošto su one, ipak, tako pogodne za način mišljenja svih ljudi — empirizam je iz tog razloga daleko opasniji od svakog zanesenjaštva, koje nikada ne može biti trajno stanje velikog broja ljudi.

Treće poglavlje

O POBUDAMA ČISTOG PRAKTIČKOG UMA

Suština svake moralne vrednosti radnji zavisi od toga *da moralni zakon neposredno određuje volju.* Ako se određivanje volje događa, doduše, *prema* moralnom zakonu, ali samo posredstvom nekog osećanja, ma koje vrste bilo, koje se mora pretpostaviti da bi taj zakon postao dovoljan određujući razlog volje, ako se, dakle, ne događa *radi zakona,* onda će radnja, istina, sadržavati *legalitet,* ali ne i *moralitet.* Ako se pod *pobudom (elater animi)* razume subjektivni određujući razlog volje nekog bića čiji um nije već po svojoj prirodi nužno primeren objektivnom zakonu, onda će iz toga najpre slediti: da se božjoj volji ne mogu pridavati nikakve pobude, ali da pobuda ljudske volje (i volje svakog stvorenog umnog bića) nikada ne može[72] biti nešto drugo do moralni zakon, da, prema tome, objektivni određujući razlog, u svako doba i sasvim sam, istovremeno mora biti subjektivno dovoljan određujući razlog radnje, ako ova treba da ispuni ne samo *slovo* zakona nego da sadrži i njegov *duh**

Kako se, dakle, u svrhu moralnog zakona i da bi mu se pribavio uticaj na volju ne sme tražiti druga pobuda, pored koje bi se moglo biti bez pobude moralnog zakona, jer bi sve to prouzrokovalo čistu dvoličnost bez trajnosti, te je čak *opasno* dopustiti da *pored* moralnog zakona ma i samo sudeluju još neke druge pobude (kao što su pobude koristi): to ne preostaje ništa

[72] Adikes predlaže: »ne sme«.

* O svakoj zakonitoj radnji, koja se ipak nije dogodila radi zakona, može se reći: ona je moralno dobra samo prema slomit, ali ne i prema *duhu* (nastrojenju).

drugo doli da se samo pažljivo odredi na koji način moralni zakon postaje pobuda i šta se, budući da ona to jeste, dešava sa ljudskom moći žudnje kao dejstvom onog odredujućeg razloga na nju. Jer, kako neki zakon za sebe i neposredno može da bude određujući razlog volje (što je, ipak, suština svake moralnosti) — to je za ljudski um nerešljiv problem i iste je vrste kao ovaj: kako je mogućna slobodna volja. Dakle, mi nećemo a priori imati da pokažemo razlog kako moralni zakon u sebi predstavlja pobudu, već šta ona, ukoliko jeste takva, prouzrokuje u duši (bolje reći, šta mora da prouzrokuje).

Suština svakog određenja volje pomoću moralnog zakona jeste: da se ona kao slobodna volja određuje samo pomoću zakona, dakle ne samo bez sudelovanja čulnih podsticaja, nego čak uz odbacivanje svih njih i uz prekid sa svim sklonostima ukoliko bi one mogle biti suprotne tom zakonu. Dakle, dejstvo moralnog zakona kao pobude je utoliko samo negativno, te se ta pobuda kao takva može saznati a priori. Jer svaka sklonost i svaki čulni podsticaj zasnovani su na osećanju, a negativno dejstvo na osećanje (isključenjem sklonosti) i samo je osećanje. Prema tome, a priori možemo uvideti da moralni zakon kao određujući razlog volje, time što nanosi štetu svim našim sklonostima, mora prouzrokovati osećanje koje se može nazvati bol, te sad ovde imamo prvi, a možda i jedini slučaj gde smo iz pojmova a priori mogli da odredimo odnos saznanja (ovde je to odnos čistog praktičkog uma) prema osećanju zadovoljstva ili nezadovoljstva. Sve sklonosti zajedno (koje se svakako mogu svesti na podnošljiv sistem, i čije se zadovoljavanje onda zove sreća) sačinjavaju *sebičnost (Solipsismus).* Ova je ili sebičnost *samoljublja, dobrohotnosti* prema sebi samom koja prelazi preko svega *(philautia),* ili sebičnost *samodopadanja* (Wohlgefallen an sich selbst) *(arrogantia).* Prva se posebno zove *samoživost* (Eigenliebe), a druga *taština* (Eigendünkel). Čisti praktički um nanosi štetu samo samoživosti, budući da ovu, kao prirodnu i u nama još pre moralnog zakona pokretnu, ograničava samo na uslov saglasnosti s tim zakonom; tada se ona naziva *umnim samoljubljem.* Međutim, taštinu on čak *suzbija,* budući da su svi zahtevi za samopoštovanjem (Selbstschätzung), koji prethode saglasnosti sa moralnim zakonom, ništavni i bez opravdanja, jer je upravo izvesnost nastrojenja koje se slaže sa tim zakonom prvi uslov svake vrednosti osobe (kako ćemo uskoro učiniti jasnijim), te je svaka uobraženost (Anmaßung) pre nje pogrešna i zakonu suprotna. No, naklonjenost samopoštovanju takođe pripada sklonostima kojima moralni zakon nanosi

štetu ukoliko ono počiva samo na čulnosti[73]. Dakle, moralni zakon suzbija taštinu. Međutim, kako je taj zakon ipak nešto po sebi pozitivno, naime forma intelektualnog kauzaliteta, to jest slobode, to je on, budući da nasuprot subjektivnoj oprečnosti, naime sklonostima u nama, *slabi* taštinu, istovremeno predmet *poštovanja,* a budući da taštinu čak i *suzbija,* to jest unižava, on je predmet najvećeg *poštovanja,* dakle i razlog pozitivnog osećanja koje nije empirijskog porekla i koje se saznaje a priori. Prema tome, poštovanje moralnog zakona je osećanje koje se prouzrokuje intelektualnim razlogom, a to osećanje je ono jedino što saznajemo potpuno a priori i čiju nužnost možemo uvideti.

U prošlom poglavlju smo videli da se sve ono što se kao objekt volje ukazuje *pre* moralnog zakona, samim tim zakonom, kao najvišim uslovom praktičkog uma, isključuje iz odredujućih razloga volje pod imenom bezuslovno-dobrog, te da čista praktička forma, koja se sastoji u prikladnosti maksima za sveopšte zakonodavstvo, određuje najpre ono što je po sebi i apsolutno dobro i utemeljuje maksimu čiste volje koja je jedina u svakom pogledu dobra. Međutim, mi otkrivamo da je naša priroda kao čulnih bića stvorena na taj način što se materija moći žudnje (predmeti sklonosti, bilo nade ili straha) najpre nameće á što naše patološki odredljivo sopstvo (Selbst), mada je svojim maksimama sasvim neprikladno za sveopšte zakonodavstvo, ipak nastoji da pre toga i kao prve i iskonske dokaže svoje zahteve, kao da bi to patološki odredljivo sopstvo sačinjavalo naše celokupno sopstvo. Ta sklonost — da sami sebe, prema subjektivnim određujućim razlozima svoje samovolje, načinimo objektivnim određujućim razlogom volje uopšte — može se nazvati *samoljubljem,* koje se, kad sebe čini zakonodavnim i bezuslovno praktičkim principom, može zvati *taština.* Moralni zakon, koji je jedini uistinu (odnosno u svakom pogledu) objektivan, sasvim isključuje uticaj samoljublja na najviši praktički princip i nanosi neizmernu štetu taštini koja subjektivne uslove samoljublja[74] propisuje kao zakone. Ono, pak, što nanosi štetu našoj taštim u našem sopstvenom sudu, to ponižava. Dakle, moralni zakon neminovno ponižava svakog čoveka onog trenutka kad on s njim uporedi čulnu sklonost svoje prirode. Ono što nas svojom predstavom kao *određujućim*

[73] Kod Kanta stoji: »moralnosti«. Ispravili su Adikes, Gerland, Nolte i Vile.

[74] Kod Kanta je stajalo des *letzteren.* Prevedeno prema korekciji Adikesa i Vilea, koji stavljaju *der letzteren.*

razlogom naše volje ponižava u našoj samosvesti, pobuđuje *poštovanje* za sebe, ukoliko je pozitivno i ukoliko je određujući razlog. Prema tome, moralni zakon je i subjektivno razlog poštovanja. Kako sve ono što se nalazi u samoljublju pripada sklonosti, a svaka sklonost počiva na osećanjima, dakle kako ono što u samoljublju nanosi štetu svim sklonostima upravo time nužno utiče na osećanje, to mi shvatamo kako je moguće a priori uvideti da moralni zakon — isključujući dz svakog pristupa ka najvišem zakonodavstvu sklonosti i naklonjenost tome da se one načine najvišim praktičkim uslovom, to jest samoljublje — može da izvrši dejstvo na osećanje. To dejstvo je, s jedne strane, samo *negativno,* a s druge strane, i to s obzirom na ograničavajući razlog čistog praktičkog uma, *pozitivno,* a za to se ne srne pretpostaviti nikakva posebna vrsta osećanja, pod imenom praktičkog ili moralnog, koja bi prethodila moralnom zakonu i služila mu za osnovu.

Negativno dejstvo na osećanje (neprijatnosti), kao i svaki uticaj na njega i kao svako osećanje uopšte, jeste *patološko.* Ali kao dejstvo svesti moralnog zakona, dakle s obzirom na inteligibilni uzrok, naime na subjekt čistog praktičkog uma kao najvišeg zakonodavstva, to osećanje umnog subjekta aficiranog sklonostima zove se, doduše, poniženje (intelektualni prezir), ali se s obzirom na pozitivni osnov tog poniženja zove zakon, ujedno i poštovanje zakona; za taj zakon ne postoji nikakvo osećanje, već se u sudu uma, budući da zakon uklanja s puta otpor, otklanjanje neke prepreke jednako ceni kao pozitivno unapređivanje kauzaliteta. Zato se to osećanje može nazvati i osećanjem poštovanja moralnog zakona, a iz oba razloga može se nazvati *moralnim osećanjem.*

Dakle, moralni zakon, kao što je formalni određujući razlog radnje pomoću praktičkog čistog uma, i kao što je, doduše, i materijalni, ali samo objektivni određujući razlog predmeta radnje pod imenom dobra i zla, tako je on i subjektivni određujući razlog, to jest pobuda za tu radnju, budući da ima uticaja na čulnost[75] subjekta i da prouzrokuje osećanje koje pomaže uticaju zakona na volju. Ovde u subjektu *ne prethodi* nikakvo osećanje koje bi bilo nastrojeno prema moralnosti. Jer, to nije moguće, pošto je svako osećanje čulno, a pobuda moralnog nastrojenja mora biti slobodna od svakog čulnog uslova. Štaviše, čulno osećanje, koje je osnova svih naših sklonosti, jeste, doduše, uslov onog osećanja koje nazivamo poštovanjem, ali

[75] Kod Kanta je stajalo: »moralnost«. Zamenili su Nolte i Vile.

uzrok njegovog određenja leži u čistom praktičkom umu, te se to osećanje zbog svog porekla ne može zvati patološko, nego se mora zvati *praktički proizvedeno;* jer, time što predstava moralnog zakona oduzima samoljublju uticaj a taštini zabludu, smanjuje se prepreka čistom praktičkom umu, te se proizvodi predstava prednosti njegovog objektivnog *zakona* pred podsticajima čulnosti, dakle relativno se (s obzirom na volju koja je aficirana tim podsticajima čulnosti) proizvodi vrednost onog prvog uklanjanjem protivtega u sudu uma. Tako poštovanje zakona nije pobuda moralnosti, nego je ono sama moralnost subjektivno posmatrana kao pobuda, budući da čisti praktički um, time što od sebe odbija sve zahteve samoljublja, pribavlja ugled zakonu koji sad jedini ima uticaja. Pri tom treba primetiti da, kao što je poštovanje dejstvo na osećanje, dakle na čulnost nekog umnog bića, tako ono[76] pretpostavlja tu čulnost, prema tome i konačnost takvih bića kojima moralni zakon nameće poštovanje, te da se nekom najvišem biću, ili takođe biću koje je slobodno od svake čulnosti — za koje, dakle, čulnost i ne može predstavljati prepreku čistog praktičkog uma — ne može pridavati poštovanje *zakona.*

Prema tome, to osećanje (pod imenom moralnog osećanja) proizvedeno je jedino pomoću uma. Ono ne služi za prosuđivanje radnji ili čak za utemeljivanje samog objektivnog moralnog zakona, već samo kao pobuda da bismo taj zakon u sebi načinili maksimom. Međutim, kakvim bi se imenom prikladnije moglo označiti to naročito osećanje koje se ne može uporediti ni sa kakvim patološkim osećanjem? Ono je tako osobite vrste da se čini da jedino umu stoji na raspolaganju, i to čistom praktičkom umu.

Poštovanje se uvek odnosi samo na osobe, a nikada na stvari. Ove poslednje mogu u nama pobuditi *sklonost,* a ako su životinje (na primer konji, psi itd.) čak i *ljubav,* ili i *strah,* kao more, vulkan, grabljiva životinja, ali nikada ne mogu u nama pobuditi *poštovanje.* Nešto što se tom osećanju već približava jeste *divljenje, i* ono se kao afekt, čuđenje, može odnositi i na stvari — na primer na do neba visoke planine, na veličinu, mnoštvo i udaljenost nebeskih tela, na snagu i brzinu nekih životinja, i tako dalje. Ali sve to nije poštovanje. Neki čovek za mene može biti i predmet ljubavi, straha ili divljenja, čak do čuđenja, a da za mene zato ipak ne bude predmet poštovanja. Njegovo šaljivo raspoloženje, njegova odvažnost i sna-

[76] Forlender je es zamenio sa sie (odnosi se na »poštovanje«), što smo mi prihvatili.

ga, njegova moć po osnovu ranga koji ima među drugima, mogu mi ulivati ista takva osećanja, ali još uvek nedostaje unutrašnje poštovanje prema njemu. *Fontenel kaže: pred plemićem se klanjam, ali se ne klanja moj duh.* Mogu da dodam: pred nižim, građanski običnim čovekom, kod koga opažam čestitost karaktera u izvesnoj meri u kojoj toga kod samog sebe nisam svestan, *klanja se moj duh,* hteo ja to ili ne, i koliko god visoko dizao glavu kako mu ne bih dao da previdi moje preimućstvo. Zašto to? Njegov primer mi pokazuje zakon koji suzbija moju taštinu kad ga uporedim sa svojim ponašanjem, a pokoravanje tom zakonu, dakle njegovu *ostvarljivost,* vidim pred sobom delom dokazanu. No, ma koliko ja bio svestan da sam isto toliko čestit, poštovanje ipak ostaje. Jer, kako je kod čoveka svako dobro uvek nepotpuno, to zakon ipak, primerom izražen, uvek suzbija moj ponos, za šta mi merilo daje čovek koga vidim pred sobom, čija nečestitost, ma koliko mu bila svojstvena, meni nije toliko poznata kao moja, dakle čovek koji mi se pojavljuje u čistijem svetlu. *Poštovanje* je *tribut* koji, hteli to ili ne, zasluzi ne možemo uskratiti; mi ga svakako možemo zadržati da se ne pojavi spolja, ali ipak ne možemo sprečiti da ga osećamo iznutra.

Poštovanje je tako *malo* osećanje *zadovoljstva* da mu se, kad je o čoveku reč, samo nerado prepuštamo. Mi nastojimo da pronađemo nešto što može da nam olakša teret tog poštovanja, neki prekor, kako bismo sebe smatrali neoštećenim zbog poniženja koje doživljavamo usled takvog primera. Cak ni pokojnici, naročito kad izgleda da se njihov primer ne može podražavati, nisu uvek osigurani od te kritike. Štaviše, sam moralni zakon je u svojoj *svečanoj veličanstvenosti* izložen tom nastojanju da mu se uskrati poštovanje. Da li se, možda, misli da nekom drugom uzroku treba pripisati to zbog čega bismo hteli da moralni zakon unizimo do naše privatne sklonosti, i da tako iz drugih uzroka nastojimo da ga načinimo omiljenim propisom naše vlastite, dobro shvaćene koristi, kako bismo se oslobodili zastrašujućeg poštovanja koje nam tako strogo pokazuje našu sopstvenu nedostojnost? Pa ipak, u tome opet ima *tako malo nezadovoljstva* da se čovek, kad je jednom odbacio taštinu i tom poštovanju dopustio praktički uticaj, opet ne može dovoljno nagledati veličanstvenosti tog zakona, a sama duša veruje da se uzdiže u onoj meri u kojoj vidi da je sveti zakon uzvišen nad njom i njenom nejakom prirodom. Istina, veliki talenti i njima srazmerna delatnost takođe mogu izazvati poštovanje ili njemu analogno osećanje, i sasvim je prikladno da im se

ono odaje, te se tu čini kao da je divljenje jednovrsno s onim osećanjem. Ali, kad se pobliže pogleda, primetiće se da nam um, pošto uvek ostaje neizvesno koliko urođeni talenat a koliko kultura putem vlastite marljivosti doprinosi umešnosti, tu sposobnost predstavlja kao da je verovatno plod kulture, dakle kao zaslugu. Ta zasluga primetno smanjuje našu taštinu, te nam zbog toga tili upućuje prigovore, ili nam nalaže da sledimo takav primer na način kako je to nama primereno. Ono, dakle, nije puko divljenje, to poštovanje koje odajemo takvoj osobi (u stvari, zakonu koji nam pokazuje svoj[77] primer); to se potvrđuje i time što obična gomila obožavalaca, kad veruje da je odnekud doznala za ono što je rđavo u karakteru takvog čoveM (kao otprilike što je bio slučaj s *Volterom),* odbacuje svako poštovanje prema njemu, dok to poštovanje pravi učenjak još uvek oseća bar za njegove talente, jer je sam uvučen u neki posao i zanimanje, a to je za nj u neku ruku zakon da sledi primer takvog čoveka.

Poštovanje moralnog zakona je, dakle, jedina i u isto vreme nesumnjiva moralna pobuda, kao što i to osećanje nije ni na kakav objekt usmereno drukčije do jedino iz tog razloga. Najpre, moralni zakon objektivno i neposredno određuje volju u sudu uma; međutim, sloboda, čiji je kauzalitet odredijiv samo pomoću zakona, sastoji se upravo u tome da ograničava sve sklonosti, da, dakle, ocenjivanje same osobe ograničava na uslov pokoravanja svom čistom zakonu. To ograničavanje deluje na osećanje i proizvodi osećanje nezadovoljstva koje se a priori može saznati iz moralnog zakona. Međutim, kako je ono utoliko samo *negativno* dejstvo koje, proizišavši iz uticaj a čistog praktičkog uma, ide nauštrb prvenstveno delatnosti subjekta ukoliko su sklonosti njegovi određujući razlozi, dakle koje ide nauštrb mnenju o njegovoj ličnoj vrednosti (koja se bez saglasnosti s moralnim zakonom srozava na ništa), to je dejstvo tog zakona na osećanje samo ponižavanje, koje mi, istina, a priori uviđamo, ali u njemu ne možemo saznati snagu čistog praktičkog zakona kao pobude, nego samo otpor protiv pobuda čulnosti. No, kako je taj zakon ipak objektivan, to jest u predstavi čistog uma neposredan određujući razlog volje, kako se, dakle, to ponižavanje događa samo relativno u odnosu prema čistoti zakona, smanjivanje zahteva moralnog samopoštovanja, dakle ponižavanje na čulnoj strani, predstavlja uzdizanje moralnog, to jest praktičkog cenjenja samog zakona na intelektualnoj

[77] Umesto »svoj«, Hartenštajn predlaže "njen" (dakle »osobe«). Mogućno je i jedno i drugo.

strani, rečju — poštovanje zakona, dakle i — po svom intelektualnom uzroku — pozitivno osećanie koje se saznaje a priori. Jer, svako smanjivanje prepreka neke delatnosti jeste unapređivanje same te delatnosti. Priznavanje moralnog zakona, međutim, jeste svest o nekoj delatnosti praktičkog uma na osnovu objektivnih razloga, koja samo zato ne ispoljava svoje dejstvo u radnjama što je sprečavaju subjektivni (patološki) uzroci. Prema tome, poštovanje moralnog zakona mora se smatrati i kao njegovo pozitivno, ali indirektno dejstvo na osećanje, ukoliko ono ponižavanjem taštine slabi ometajući uticaj sklonosti, dakle mora se smatrati kao subjektivni razlog delatnosti, to jest kao *pobuda* za pokoravanje tom zakonu i kao razlog maksima njemu primerenog života. Iz pojma pobude proizlazi pojam *interesa* — koji se uvek pridaje biću koje ima um, te znači pobudu volje ukoliko se ta pobuda *predstavlja pomoću uma*. Kako u moralno dobroj volji sam zakon mora da bude pobuda, to je *moralni interes* čist nečulni interes samog praktičkog uma. Na pojmu interesa zasniva se i pojam *maksime*. Ona je, dakle, samo onda moralno istinita ako počiva na čistom interesu što ga čovek ima pri pokoravanju zakonu. Međutim, sva tri pojma, pojam *pobude, interesa i maksime,* mogu se primeniti samo na konačna bića. Jer, svi oni zajedno pretpostavljaju ograničenost prirode nekog bića, pošto se subjektivno svojstvo njegove volje samo od sebe ne slaže sa objektivnim zakonom praktičkog uma: potreba da čovek bilo čime bude podstaknut na delatnost, jer se toj delatnosti suprotstavlja unutrašnja prepreka. Prema tome, ta tri pojma se ne mogu primeniti na božju volju.

Nešto tako posebno leži u bezgraničnom poštovanju čistog moralnog zakona lišenog svake koristi, onako kako ga u cilju našeg pokoravanja predstavlja praktički um, pred čijim glasom drhti i najhrabriji zlikovac, primoravajući ga da se sakrije pred pogledom moralnog zakona — da se čovek ne srne čuditi ako otkrije da je za spekulativni um neobjašnjiv taj uticaj jedne tek intelektualne ddeje na osećanje, te se mora zadovoljiti time da je a priori mogućno uvideti bar toliko da je takvo osećanje u svakom konačnom umnom biću nerazlučno povezano s predstavom moralnog zakona. Kad bi to osećanje poštovanja bilo patološko i kad bi, prema tome, bilo osećanje zadovoljstva koje se zasniva na unutrašnjem *čulu,* onda bi bilo uzaludno da se otkriva njegova[78] veza sa nekom idejom a priori. Međutim,

[78] Hartenstein je *derselben* zamenio sa desselben (»njegova«), što se odnosi na »osećanje«. Ovde je prevedeno prema Hartenštajnovoj korekciji.

to[79] je osećanje koje se odnosi samo na ono što je praktičko. Ono, istina, pripada predstavi nekog zakona jedino prema formi tog zakona a ne zbog nekog njegovog objekta, dakle ne može se ubrojiti ni u uživanje ni u bol. Pa ipak, pri pokoravanju zakonu ono proizvodi *interes* koji nazivamo *moralnim* interesom; kao što je i sposobnost da se čovek zainteresuje za zakon (ili samo poštovanje moralnog zakona) u stvari *moralno osećanje.*

Svest o *slobodnom* podvrgavanju volje zakonu, povezana ipak sa neizbežnom prinudom koja se vrši nad svim sklonostima, ali samo vlastitim umom, jeste poštovanje zakona. Kao što se vidi, zakon koji zahteva poštovanje i koji ga i uliva nije nikoji drugi do moralni zakon (jer nijedan drugi zakon ne isključuje sve sklonosti iz neposrednosti njihovog uticaja na volju). Radnja koja je prema tom zakonu, uz isključenje svih određujućih razloga na osnovu sklonosti, objektivno praktička, zove se *dužnost;* ona zbog tog isključenja u svom pojmu sadrži praktičko *primoravanje,* to jest određenje za radnje, ma kako se one *nerado* činile. Osećanje koje proizlazi iz svesti o tom primoravanju nije patološko, kao što je ono koje bi prouzrokovao neki predmet čula, već je samo praktičko, to jest mogućno pomoću prethodnog (objektivno^ određenja volje i kauzaliteta uma. Ono, dakle, kao *podvrgavanje* zakonu, to jest kao zapovest (koja za čulno aficirani subjekt navešćuje prinudu), ne sadrži u sebi nikakvo zadovoljstvo, nego utoliko, naprotiv, sadrži nezadovoljstvo radnjom. Ali nasuprot tome, pošto se ta prinuda vrši samo pomoću zakonodavstva *sopstvenog* uma, ono osećanje sadrži i *uznošenje.* Subjektivno dejstvo na osećanje, ukoliko je čisti praktički um jedini uzrok tome, može se, dakle, s obzirom na to uznošenje zvati *samoodobravanje* (Selbstbilligung), jer čovek saznaje da je za to određen bez ikakvog interesa, samo putem zakona, te sada postaje svestan jednog sasvim drugog, time subjektivno proizvedenog interesa koji je čisto praktički i *slobodan.* Da taj interes treba uzeti za radnju primerenu dužnosti, to ne iziskuje neka sklonost, nego taj interes um praktičkim zakonom apsolutno nalaže i stvarno proizvodi; zbog toga to osećanje nosi sasvim osobito ime, naime ime poštovanja.

Dakle, pojam dužnosti zahteva kod radnje, *objektivno,* saglasnost sa zakonom, a kod njene maksime, *subjektivno,* poštovanje zakona kao jedini način određivanja volje pomoću njega. A na tome počiva razlika između svesti da se delovalo *primereno dužnosti* (pflichtmäßig) i da se delovalo *iz dužnosti* (aus Pflicht),

[79] Hartenštajn dodao »to

to jest iz poštovanja zakona, od čega je ono prvo (legalitet) moguće i onda kad bi određujući razlog volje bile samo sklonosti, a ovo drugo *(moralitet),* moralna vrednost, mora se uzeti jedino tako da se radnja događa iz dužnosti, to jest samo radi zakona.*

U svim moralnim rasuđivanjima od najveće je važnosti da se s krajnjom tačnošću pazi na subjektivni princip svih maksima, da bi se svaki moralitet radnji stavio u nužnost tih radnji *iz dužnosti* i iz poštovanja zakona, a ne iz ljubavi i naklonjenosti onome što radnje treba da prodzvedu. Za ljude i za sva stvorena umna bića moralna nužnost je primoravanje, to jest obaveza, a svaka na tome zasnovana radnja treba da se predstavi kao dužnost, a ne kao način postupanja koji je za nas same već omiljen ili bi omiljen mogao postati. Kao da bismo mi ikada mogli dospeti dotle da poput božanstva uzvišenog iznad svake zavisnosti, sami od sebe, bez poštovanja zakona koje je povezano sa strahom ili bar sa bojazni, možemo doći u posed *svetosti* volje pomoću njene nikada poremećene saglasnosti sa čistim moralnim zakonom (koji bi dakle, pošto nikada ne bismo mogli[80] doći u iskušenje da ga izneverdmo, naposletku čak mogao prestati da za nas bude zapovest), saglasnosti koja je tako reći postala naša priroda.

Moralni zakon je, naime, za volju najsavršenijeg bića zakon *svetosti,* a za volju svakog konačnog umnog bića on je zakon *dužnosti,* moralnog primoravanja i određivanja njegovih radnji putem *poštovanja* zakona i iz strahopoštovanja prema njegovoj dužnosti. Neki drugi subjektivni princip ne sme se prihvatiti kao pobuda. Radnja se, doduše, može predstaviti kao da je propisuje zakon. Međutim, pošto je ona, istina, primerena dužnosti, ali se ne događa iz dužnosti, nastrojenje prema njoj nije moralno, o čemu je uistinu reč u tom zakonodavstvu.

Veoma je lepo da se ljudima čini dobro iz ljubavi prema njima i iz saosećajuće blagonaklonosti ili da se iz ljubavi prema poretku bude pravedan, ali to još nije prava moralna maksima

* Ako se pojam poštovanja prema osobama, onako kako je malopre izložen, tačno promisli, onda se vidi da poštovanje uvek počiva na svesti o dužnosti koja nam pokazuje neki primer i da, prema tome, ono ne može nikada imati neki drugi osnov osim moralnog. Veoma je dobro, čak je u psihološkom pogledu za poznavanje ljudi vrlo korisno, da svugde gde upotrebljavamo taj izraz pazimo na skriveni i divljenja dostojni, a pri tom dosta često postojeći obzir koji čovek u svojim rasuđivanjima ima prema moralnom zakonu.

[80] Kod Kanta: »ne možemo«. Ispravio Nolte.

našeg ponašanja, koja je primerena našem stanovištu među umnim bićima *kao ljudima,* ako se usudimo da, tako reći kao dobrovoljci s ponositom uobraženošću pređemo preko misli o dužnosti i da samo iz sopstvenog zadovoljstva, kao nezavisni od zapovesti, činimo ono za šta nam nikakva zapovest ne bi bila potrebna. Mi stojimo pod *disciplinom* uma, te ni u jednoj od svojih maksima podložnosti toj disciplini ne smemo zaboraviti da joj ništa ne uskratimo ili da ugledu zakona (iako ga daje naš sopstveni um) samoljubivom obmanom ne oduzmemo nešto na taj način što bismo određujući razlog svoje volje, čak i kad je primeren zakonu, ipak stavili u nešto drugo nego u sam zakon i u poštovanje tog zakona. Dužnost i obaveza su nazivi koje moramo dati samo našem odnosu prema moralnom zakonu. Mi smo, istina, zakonodavni članovi carstva morala koje je mogućno pomoću slobode i koje nam se praktičkim umom predstavlja radi poštovanja, ali smo, ipak, u isti mah njegovi podanici, a ne poglavari. Nepriznavanje našeg nižeg položaja kao stvorenja i odricanje ugleda svetom zakonu od strane taštine već su po duhu odmetništvo od svetog zakona, čak i kad bi se ispunjavalo njegovo slovo.

Međutim, s tim se sasvim dobro slaže mogućnost jedne takve zapovesti kao što je ova: *ljubi Boga iznad svega i svoga bližnjega kao sebe samog** Jer, ona kao zapovest zahteva poštovanje zakona koji *zapoveda ljubav,* i ne prepušta proizvoljnom izboru da sebi ljubav načini principom. No, ljubav prema Bogu kao sklonost (patološka ljubav) je nemoguća; jer on nije predmet čula. Ista ta ljubav prema ljudima je, doduše, moguća, ali se ne može zapovedati; jer, ne nalazi se u moći nikojeg čoveka da nekoga voli prosto na zapovest. Dakle, to je samo *praktička ljubav* koja se podrazumeva u onom jezgru svih zakona. Boga ljubiti, znači u ovom značenju: *dragovoljno* izvršavati njegove zapovesti; bližnjeg ljubiti, znači: svaku dužnost prema njemu *dragovoljno* izvršavati. Međutim, zapovest koja to čini pravilom i ne može zapovedati da se u radnjama primerenih dužnosti *ima* to nastrojenje, nego da se za njim samo *teži.* Zapovest da čovek treba nešto da čini dragovoljno jeste u sebi protivrečna. Jer ako već sami od sebe znamo šta smo obavezni da činimo i ako bismo, povrh toga, bili i svesni da to činimo dragovoljno, onda je zapovest da se to čini sasvim nepotrebna. A ako ono što smo obavezni doduše činimo, ali ne baš drago-

* Princip lične sreće, koji neki hoće da naprave najvišim načelom moralnosti, izrazito je nesaglasan ovom zakonu. On bi glasio ovako: ljubi *sebe samog iznad svega, a Boga i svoga bližnjega radi* sebe *samoga.*

voljno nego samo iz poštovanja zakona, onda bi zapovest koja upravo to poštovanje čini pobudom maksime delovala potpuno suprotno zapoveđenom nastrojenju. Dakle, taj zakon svih zakona, kao svaki moralni propis jevanđelja, predstavlja moralno nastrojenje u njegovom celokupnom savršenstvu, iako ono kao ideal svetosti ni za jedno stvorenje nije dostižno, ali je ipak uzor kome treba težiti da se približimo i da se s njim izjednačimo u neprekidnom a beskonačnom progresu. Kada bi, naime, umno stvorenje ikada moglo doći dotle da sve moralne zakone izvršava potpuno *dragovoljno;* onda bi to značilo toliko kao da se u njemu ne bi nalazila čak ni mogućnost neke žudnje koja bi ga nagonila na odstupanje od onih propisa; jer savlađivanje takve žudnje subjekt uvek plaća požrtvovanjem, potrebna je, dakle, samoprinuda, to jest unutrašnje primoravanje na ono što se ne čini potpuno dragovoljno. Međutim, nijedno stvorenje nikada ne može doterati do tog stepena moralnog nastrojenja. Jer, kako ono jeste stvorenje, dakle uvek zavisno od onoga što zahteva za potpunu zadovoljnost svojim stanjem, to ono[81] nikada ne može biti sasvim slobodno od žudnji i sklonosti. Te žudnje i sklonosti, pošto počivaju na fiziičkim uzrocima, nikada se ne mogu same od sebe slagati s moralnim zakonom, koji ima sasvim druge izvore; one, dakle, uvek čine nužnim da to stvorenje s obzirom na njih zasniva nastrojenje svojih maksima na moralnom primoravanju, ne na dragovoljnoj privrženosti nego na poštovanju što ga *zahteva* pokoravanje zakonu, iako to pokoravanje zakonu ne mora taiti dragovoljno, ne na ljubavi — koje se ne brine za unutrašnje protivljenje volje zakonu, a da ono ipak ovu poslednju, naime samu ljubav prema zakonu (jer bi on onda prestao da bude *zapovest,* a moralitet, koji bi sad subjektivno prelazio u svetost, prestao bi da bude *vrlina)* načini postojanim, mada nedostiživdm ciljem svog teženja. Jer, na onome što visoko cenimo, a čega se ipak (zbog svesti o svojim slabostima) plašimo, bojazan puna strahopoštovanja se, zato što je lakše da mu se udovolji, pretvara u naklonost, a poštovanje u ljubav; kad bi nekom stvorenju bilo moguće da ga dostigne, to bi svakako bilo savršenstvo nastrojenja posvećenog zakonu.

Ovo razmatranje ne smera ovde toliko na to da se iz jevanđelja navedena zapovest svede na jasne pojmove kako bi se sprečilo *religiozno zanesenjaštvo* s obzirom na ljubav božju, nego na to da se i neposredno odredi moralno nastrojenje u

[81] Kod Kanta je stajalo *er.* Grilo je stavio es, što se odnosi na »stvorenje«. Tako je i ovde prevedeno.

pogledu dužnosti prema ljudima, te da se upravlja *samo moralnim* zanesenjaštvom koje pleni mnoge glave, ili da se ono, tamo gde je to moguće, sprečd. Moralni stepen na kome se čovek nalazi (a prema celokupnom našem saznanju, i svako umno stvorenje) jeste poštovanje moralnog zakona. Nastrojenje koje čoveka obavezuje da se pridržava moralnog zakona jeste: da ga se pridržava iz dužnosti, ne iz hotimične naklonosti, a u svakom slučaju da ga se pridržava iz nezapovedenog, od sebe dragovoljno prihvaćenog nastojanja. Njegovo moralno stanje, u kome svagda može da bude, jeste *vrlina,*- to jest moralno nastrojenje *u borbi,* a ne *svetost* u tobožnjem *posedovanju* neke potpune *čistote* nastrojenja volje. To je samo moralno zanesenjaštvo i podizanje taštine — kad se duše bodrenjem privolevaju na radnje kao plemenite, uzvišene i velikodušne, čime se one dovode u obmanu da to nije dužnost, to jest poštovanje zakona, čiji bi *jaram* (koji je ipak blag, jer nam ga nameće sam um), mada nedragovoljno, one *morale* nositi, što sačinjava određujući razlog njihovih radnji, a što ih još uvek ponižava budući da ga se pridržavaju *(pokoravaju* mu se), već da se te radnje od njih očekuju ne iz dužnosti nego kao čista zasluga. Jer, ne samo da podržavanjem takvih dela, naime iz takvog principa, ni najmanje ne bi udovoljili duhu zakona — sadržanom u nastrojenju koje se podvrgava zakonu, a ne u zakonitosti radnje (princip može da bude koii mu drago), i koje postavlja pobudu *patološki* (u simpatiji ili i filautiji), a ne *moralno* (u zakonu) — nego oni na taj način proizvode vetropirast, površan, fantastičan način mišljenja da se sebi ulaguju nekom hotimičnom dobroćudnošću svoje duše, kojoj nisu potrebne ni mamuze ni dizgine, kojoj nije potrebna čak ni zapovest, te zbog toga zaboravljaju na svoju obavezu, na koju bi, ipak, pre trebalo da misle nego na zaslugu. Radnje drugih, koje su izvršene s velikim požrtvovanjem i to samo radi dužnosti, začelo se mogu hvaliti kao *plemenita* i *uzvišena* dela, a ipak, samo ukoliko postoje tragovi koji dopuštaju da se pretpostavi da su one izvršene sasvim iz poštovanja svoje dužnosti, a ne iz uzavrelosti srca. Međutim, ako čovek ta dela hoće nekome da predstavi kao primere za ugledanje, onda se kao pobuda mora upotrebiti apsolutno poštovanje dužnosti (kao jedino pravo moralno osećanje): taj[82] ozbiljni, sveti propis, koji našem sujetnom samoljublju ne prepušta da se skanjera s patološkim podsticajima (ukoliko su oni analogni moralitetu), te sebi ne možemo zavideti na *zasluženoj* vrednosti. Ako samo dobro potražimo, mi ćemo već

[82] Počev od trećeg, u ostalim izdanjima izostavljena je reč »taj«.

za sve radnje vredne hvale naći zakon dužnosti koji *zapoveda,* ne dopuštajući da ono što bi se moglo dopasti našoj sklonosti zavisi od našeg nahođenja. To je jedini način predstavljanja koji dušu moralno obrazuje, jer je samo ona sposobna za čvrsta i tačno određena načela.

Ako je *zanesenjaštvo* u najopštijem značenju prekoračivanje granica ljudskog uma koje je izvršeno prema načelima, onda je *moralno zanesenjaštvo* takvo prekoračivanje granica koje čovečanstvu postavlja čisti praktički um. On na taj način zabranjuje da se subjektivni određujući razlog radnji primerenih dužnosti, to jest njihova moralna pobuda, postavi u bilo šta drugo do u sam zakon, i da se nastrojenje, koje se time unosi u maksime, postavi u bilo šta drugo do u poštovanje tog zakona; dakle, on nalaže da se misao o dužnosti, koja uklanja kako svaku *aroganciju* tako i sujetnu *filautiju,*- načini najvišim *životnim principom* svekolikog moraliteta u čoveku.

Ako je to tako, onda su ne samo pisci romana ili preterano osetljivi pedagozi (ma koliko se žestili na tu preteranu osetljivost) nego pokatkad čak i filozofi, pa čak i najstroži među svima — stoičari, uvodili *moralno zanesenjaštvo* umesto suzdržljive ali mudre discipline morala, iako je zanesenjaštvo ovih poslednjih bilo više herojsko, dok je zanesenjaštvo onih prvih bilo neukusno i ganutljivo. Za moralno učenje jevanđelja se bez pretvaranja, sa svom istinom može ponoviti: da je najpre čistotom moralnog principa, a u isto vreme njegovom primerenošću granicama konačnih bića, svako dobro ponašanje čoveka podvrglo disciplini njima predočene dužnosti, koja im ne dopušta da se zanose moralno snevanim savršenstvima, te je kako taštini tako i samoživosti, od kojih nijedna ne poznaje svoje granice, postavila brane poniznosti (to jest samosaznanja).

O dužnosti! Ti uzvišeno veliko ime koje u sebi ne sadržiš ništa omiljeno što podrazumeva dodvoravanje, nego zahtevaš pokoravanje, ali i ne pretiš ničim što bi u duši pobuđivalo prirodnu nenaklonost i što bi, da bi volju pokrenulo, zastrašivalo, već samo postavljaš zakon koji säm od sebe nalazi[83] u dušu pristupa i koji säm sebi, protivno volji, pribavlja uvažavanje (premda ne uvek i pokoravanje), pred kojim zaneme sve sklonosti, iako krišom rade protiv njega: šta je tebe dostojan istočnik i gde se nalazi koren tvog plemenitog porekla koje ponosno odbija

[83] Romunt je *(Kantstudien,* XIII, 313 f.) predložio: »od sebe ne nalazi«. Međutim, smatra se da bi to teško moglo odgovarati smislu koji je Kant imao u vidu.

svako srodstvo sa sklonostima, kad je ponicanje dz tog korena neizostavni uslov one vrednosti koju ljudi jedino sebi mogu dati?

To ne može biti ništa manje nego ono što čoveka uzdiže iznad njega samog (kao deo čulnog sveta), što ga spaja s jednim poretkom stvari koji samo razum može da misli i koji pod sobom istovremeno ima ceo čulni svet, a sa njim i empirijski odredljivo postojanje čoveka u vremenu i sveukupnost svrha (koja je, kao moralna, jedino primerena takvim bezuslovnim praktičkim zakonima). To nije ništa drugo do *ličnost,* to jest sloboda i nezavisnost od mehanizma celokupne prirode, a ipak u isto vreme posmatrana kao moć jednog bića koje je podvrgnuto osobitim, naime njegovim vlastitim umom datim čistim praktičkim zakonima. Prema tome je osoba, ukoliko pripada čulnom svetu, podvrgnuta svojoj vlastitoj ličnosti ukoliko istovremeno pripada inteligibilnom svetu, te se ne treba čuditi kad čovek, pripadajući i jednom i drugom svetu, svoje sopstveno biće, s obzirom na svoje drugo i najviše određenje, mora posmatrati samo s uvažavanjem, a zakone tog određenja s najvišim poštovanjem.

Na tom izvoru temelje se neki izrazi koji označavaju vrednost predmeta prema moralnim idejama. Moralni zakon je *svet* (nepovredljiv). Čovek je, istina, dosta ne-svet, ali mu *čovečnost* u njegovoj osobi mora biti sveta. U celom svetu se sve ono što čovek hoće i nad čim vlada može upotrebiti i *jednostavno kao sredstvo;* samo čovek, a s njim i svako umno stvorenje, jeste *svrha sama* po *sebi.* Naime, on je na osnovu autonomije svoje slobode subjekt moralnog zakona koji je svet. Upravo je zbog te autonomije svaka volja, čak sopstvena volja svake osobe usmerena na nju samu, ograničena na uslov saglasnosti sa *autonomijom* umnog bića — da ga, naime, ne podvrgava nikakvom cilju koji nije mogućan prema nekom zakonu što bi mogao da proizlazi iz volje samog subjekta koji trpi, da se, dakle, subjekt nikada ne upotrebljava samo kao sredstvo, nego jednovremeno kao svrha. S obzirom na umna bića u svetu kao njena stvorenja, mi ovaj uslov s pravom pridajemo čak i božjoj volji, budući da on počiva na njihovoj *ličnosti,* usled čega su ona jedino svrhe same po sebi.

Ta ideja ličnosti koja pobuđuje poštovanje i koja nam predočava uzvišenost naše prirode (prema njenom određenju), jer nam omogućava da u pogledu nje istovremeno primetimo nedostatak primerenosti našeg ponašanja uklanjajući na taj način taštinu, čak je i najobičnijem ljudskom umu prirodna i lako

primetna. Zar nije svaki čovek, ma i umereno pošten, katkad otkrio da je propustio neku, inače neškodljivu, laž kojom je ili sebe mogao da izvuče iz neke mrske stvari ili da nekom svom voljenom i zaslužnom prijatelju pribavi korist, samo zato da sebe potajno ne bi morao prezirati u svojim sopstvenim očima? Zar čestitog čoveka u najvećoj životnoj nesreći koju je mogao izbeći samo da je mogao da ne vodi računa o dužnosti, ne održava još svest da je ipak čuvao i poštovao čovečnost u svojoj osobi, tako da ne treba da se stidi pred samim sobom i da nema razloga da se plaši unutrašnjeg samoispitivanja? Ova uteha nije sreća, čak nije ni njen najmanji deo. Jer niko sebi neće želeti priliku za to, čak možda neće želeti ni život u takvim okolnostima. No, on živi i ne može podnositi da u svojim sopstvenim očima bude nedostojan života. Dakle, to unutrašnje smirenje je tek negativno s obzirom na sve ono što život može da učini prijatnim; naime, ono je sprečavanje opasnosti da čovek umanji svoju ličnu vrednost, pošto se već sasvim odrekao vrednosti svoje situacije. To smirenje je posledica poštovanja nečeg sasvim drugog nego što je život, i ako se život s tim uporedi i tome suprotstavi, onda on, naprotiv, sa svom svojom prijatnošću nema nikakve vrednosti. On još živi samo iz dužnosti, a ne zato što u životu nalazi i najmanje zadovoljstvo.

Takve je prirode istinska pobuda čistog praktičkog uma; ona nije ništa drugo doli sam čisti moralni zakon, ukoliko nam omogućava da osetimo uzvišenost naše sopstvene natčulne egzistencije i ukoliko subjektivno u ljudima — koji su istovremeno svesni svog čulnog postojanja i s njim povezane zavisnosti svoje prirode, otud patološki vrlo aficirane — prouzrokuje poštovanje prema njihovom višem određenju. S tom pobudom se sad sasvim dobro mogu povezati tolike čari i prijatnosti života da bi se već zbog njih samih, pri najmudrijem izboru, neki uman *epikurovac,* koji razmišlja o najvećoj dobrobiti života, opredelio za moralno dobro ponašanje, te može biti i razborito da se to očekivanje radosnog uživanja života poveže s onom najvišom i već za sebe jedino dovoljno određujućom pobudom; ali samo zato da bude protivteža primamljivostima koje porok na suprotnoj strani ne propušta da iznese pred oči, a ne da to uzme kao istinski motiv, čak ni njegov najmanji deo, kad je reč o dužnosti. Jer, to bi značilo isto što i hteti da se moralno nastrojenje ukalja na njegovom izvoru. Dostojnost poštovanja dužnosti nema nikakvog posla sa životnim uživanjem; dužnost ima svoj osobiti zakon i svoj osobiti sud, i ma koliko se htelo da se zajedno strpaju dužnost i životno uživanje da bi se bolesnoj

duši dali tako reći kao lek, oni se, ipak, ubrzo razdvajaju sami od sebe. Ne učine li to, dužnost uopšte ne deluje; a ako bi pri tom fizički život i dobio neku snagu, moralni život bi, ipak, nepovratno iščezao.

KRITIČKO OSVETLJAVANJE ANALITIKE ČISTOG PRAKTIČKOG UMA

Pod kritičkim osvetljavanjem jedne nauke, ili jednog njenog odseka koji za sebe sačinjava sistem, razumem istraživanje i opravdanje zašto ona, kad se uporedi sa nekim drugim sistemom koji za osnovu ima sličnu moć saznanja, mora da ima baš tu a ne drugu sistematsku formu. Praktički um i spekulativni um imaju kao temelj istovrsnu moć saznanja utoliko što su oba *čisti um.* Dakle, razlika sistematske forme između jednog i drugog moraće se odrediti upoređivanjem oba i navođenjem razloga za to.

Analitika čistog teorijskog uma imala je posla sa saznanjem predmeta koji mogu biti dati razumu. Ona je, prema tome, morala početi od *opažaja,* dakle (pošto je opažaj uvek čulan) od čulnosti, a odatle je najpre morala napredovati ka pojmovima (predmeta tog opažaja), te je tek posle prethođenja opažaja i pojmova mogla da završi sa *načelima.* Nasuprot tome, pošto praktički um nema posla s predmetima, da ih *sazna,* nego sa svojom sopstvenom moći, da ih (shodno saznanju tih predmeta) *ostvari,* to jest pošto ima posla sa *voljom* koja je kauzalitet utoliko ukoliko um sadrži određujući razlog tog kauzaliteta, pošto on, prema tome, nije objekt opažanja, nego kao praktički um (jer pojam kauzaliteta u svako doba sadrži odnos prema zakonu koji određuje egzistenciju onoga što je raznovrsno u međusobnom odnosu) treba *samo* da navede njegov *zakon:* to kritika njegove analitike, utoliko ukoliko on treba da bude praktički um (što je istinski zadatak[84], mora početi od *mogućnosti praktičkih* načela a priori. Ona je jedino odavde mogla ići dalje ka *pojmovima* predmeta praktičkog uma, naime ka pojmovima apsolutno dobrog i zlog, da ih, shodno tim načelima, najpre dade (jer ta načela nikakvom moći saznanja nije

[84] Za rečenicu koja počinje iza dve tačke a završava se zagradom postoje dve predložene korekcije. Jedna je Natorpova, koji smatra da treba da stoji: »to njegova kritika... (što je istinski zadatak analitike)«; druga je Nolteova, koji predlaže da se u originalu brišu reci *Kritik der,* tako da bi onda tekst glasio: »to njegova analitika ...«

moguće dati kao dobro i zlo pre pomenutih principa), te je poslednje poglavlje, naime ono o odnosu čistog praktičkog uma prema čulnosti i njegovom uticaju na nju, koji se može a priori saznati, to jest poglavlje o *moralnom osećanju;* samo u tom slučaju moglo da zaključi taj deo. Tako bi analitika čistog praktičkog uma, potpuno analogno teorijskom umu, delila celokupno područje svih uslova svoje upotrebe, ali bi išla obrnutim redom. Analitika čistog teorijskog uma bila je podeljena na transcendentalnu estetiku i transcendentalnu logiku; analitika praktičkog uma, obrnuto, na logiku d estetiku čistog praktičkog uma (ako mi je dozvoljeno da ovde, prosto zbog analogije, upotrebim ove nazive koji inače uopšte nisu primereni); logika je, opet, u onoj prvoj bila podeljena na analitiku pojmova i na analitiku načela, a u ovoj se deli na analitiku načela i analitiku pojmova. Estetika je tamo imala još dva dela, zbog dvostruke vrste čulnog opažanja; ovde se čulnost uopšte ne posmatra kao sposobnost opažanja, već samo kao osećanje (koje može da bude subjektivni razlog žudnje), i u tom pogledu čisti praktički um ne dopušta nikakvu dalju podelu.

Sasvim je lako uvideti razlog što ovde nije izvršena ta podela na dva dela s njihovim pododeljcima (kao što bi u početku primer one prve čoveka mogao zavesti da to pokuša). Jer, kako je čisti um taj koji se ovde posmatra u njegovoj praktičkoj upotrebi, dakle polazeći od načela a nriori a ne od empirijskih odredujućih razloga, to će podela analitike čistog praktičkog uma morati da bude slična podeli silogizma, naime idući od onog opšteg u *prvoj premisi* (moralnom principu), pomoću u *drugoj premisi* preduzete supsumcije mogućnih radnji (kao dobrih i zlih) pod prvu premisu, do *zaključka,* naime do subjektivnog određenja volje (interesa za praktično moguće dobro i za maksimu koja je na tome zasnovana). Onome ko je mogao da se uveri u stavove koji postoje u analitici takva upoređenja će pričinjavati zadovoljstvo, jer ona s pravom daju povod očekivanju da će jednom možda biti moguće da se dospe do saznanja jedinstva celokupne čiste moći uma (kako teorijske tako i praktičke) i da će biti moguće da se sve izvede iz jednog principa; a to je neizbežna potreba ljudskog uma koji potpunu zadovoljenost nalazi samo u potpuno sistematskom jedinstvu svojih saznanja.

Međutim, ako sad razmotrimo i sadržaj saznanja koje možemo da imamo od čistog praktičkog uma i pomoću njega, onako kako ga izlaže analitika tog uma, onda će se, pored neobične analogije između njega i teorijskog uma, otkriti ne manje

neobične razlike. S obzirom na teorijski um, *moć čistog umnog saznanja* a priori mogla je[85] da se sasvim lako i evidentno dokaže pomoću primera iz nauka (kod kojih se, pošto oni na tako raznovrstan način, putem metodičke upotrebe, oprobavaju svoje principe, ne treba toUko bojati potajnog mešanja empirijskih saznajnih razloga kao u običnom saznanju). Ali da je čisti um, bez mešanja bilo kakvog empirijskog određujućeg razloga, sam za sebe i praktički, to je trebalo dokazati iz *najobičnije praktičke upotrebe uma,* budući da se najviše praktičko načelo potvrdilo kao takvo načelo koje svaki prirodni ljudski um potpuno a priori, nezavisno od bilo kakvih čulnih data, priznaje za najviši zakon svoje volje. Ono se najpre, prema čistoti svog porekla, moralo potvrditi i opravdati čak i u *sudu tog običnog uma,* pre no što ga se nauka mogla domoći da ga upotrebi, tako reći kao fakat koji prethodi svakom umovanju o njegovoj mogućnosti i o svim zaključcima koji bi se odatle mogli izvući. Međutim, ta okolnost se sasvim dobro može objasniti i iz onoga što je malopre navedeno, pošto čisti praktički um nužno mora početi od načela koja se, prema tome, kao prva data, moraju staviti u osnovu svake nauke, te pre toga ne mogu iz nje proizići. No, ovo opravdanje moralnih principa kao načela čistog uma moglo se samim pozivanjem na sud običnog ljudskog razuma sasvim dobro i s dovoljnom sigurnošću izvesti i zato što on sve ono što je empirijsko, a što bi se kao određujući razlog volje moglo umetnuti u naše maksime, odmah *prepoznaje* pomoću osećanja uživanja ili bola, koje mu, ukoliko izaziva žudnju, nužno pripada, ali se čisti praktički um upravo *suprotstavlja* tome da to osećanje primi kao uslov u svoj princip. Neistovrsnost odredujućih razloga (empirijskih i racionalnih) se tim protivljenjem praktički zakonodavnog uma svakoj sklonosti koja se u njih meša tako prepoznaje i tako se podiže i ističe pomoću posebne vrste *osećanja* — koje, međutim, ne prethodi zakonodavstvu praktičkog uma nego ga, naprotiv, on sam prouzrokuje, i to kao prinudu, naime pomoću osećanja poštovanja kakvo nijedan čovek nema za sklonosti ma koje vrste, ali ga začelo ima za zakon — da svaki, pa i najobičniji ljudski razum u nekom izloženom primeru treba da postane svestan da mu se empirijskim razlozima htenja, doduše, savetuje da sledi njihove podsticaje, ali da se od njega može očekivati da se ne *pokorava* nijednom drugom osim čistom praktičkom zakonu uma.

[85] Kod Kanta: »mogla bi«. Korigovao Grilo.

Razlikovanje *učenja o sreći* od *učenja o moralu,* od kojih u prvom empirijski principi sačinjavaju ceo fundament, a u drugom ne sačinjavaju ni njegov najmanji dodatak, jeste u analitici čistog praktičkog uma njegov prvi i najvažniji posao, posao u kome on mora postupati tako *tačno,* štaviše, ako je potrebno još *tačnije* nego što je geometar u svom poslu ikada postupao. Međutim, filozofu koji ovde (kao i uvek u umnom saznanju, pomoću samih pojmova, bez konstrukcije tih pojmova treba da se bori s većom teškoćom, pošto nikakav opažaj (čistom[86] noumenu) ne može da stavi u osnovu, ipak je od velike koristi da gotovo kao hemičar uvek može napraviti eksperiment s praktičkim umom svakog čoveka, kako bi razlikovao moralni (čisti) određujući razlog od empirijskog, — naime, ako on empirijski afdciranoj volji (na primer onoga ko bi spremno hteo da laže, pošto bi na taj način nešto mogao steći) da moralni zakon (kao određujući razlog). To je kao kad bi hemičar soluciji krečnjaka u sonoj kiselini dodao alkalija; sona kiselina se odmah oslobađa iz kreča, sjedinjava se s alkalijem, a kreč se taloži na dno. Isto tako, ako se onome ko je inače pošten čovek (ili koji se u ovom slučaju samo u mislima postavlja na mesto poštenog čoveka) predoči moralni zakon po kome on saznaje nedostojnost nekog lazova — njegov praktički um (u sudu o onome što je trebalo da učini) odmah napušta korist, sjedinjava se s onim što održava poštovanje za njegovu sopstvenu osobu (s istinitošću), te sad svako odmerava korist, pošto je odvojena i očišćena od svake primese uma (koji je potpuno samo na strani dužnosti), da bi svakako u drugim slučajevima i stupila u vezu s umom, jedino ne tamo gde bi mogla biti suprotna moralnom zakonu, koji um nikada ne napušta nego se s njim najprisnije sjedinjuje.

Međutim, to *razlikovanje* principa sreće od principa moralnosti ne znači otud već *suprotstavljanje* oba principa, i čisti praktički um ne traži da čovek *napusti* zahteve za srećom, nego da se samo, kad god je reč o dužnosti, na nju *uopšte ne obazire.* U izvesnom pogledu može čak biti dužnost da čovek brine za svoju sreću, delom zbog toga što ona (u šta spada umešnost, zdravlje, bogatstvo) raspolaže sredstvima za ispunjenje njegove dužnosti, a delom zbog toga što nepostojanje sreće (na primer siromaštvo) sadrži iskušenja da čovek prekrši svoju dužnost. Da se samo unapređuje svoja sreća nikada ne može

[86] Natorp smatra da bi umesto »čistom«, trebalo da stoji: »svom«. Adikes predlaže da u zagradama stoji: »nekog čistog noumena«. Ovde je prevedeno prema Kelermanu, koji stavlja *einem reinen.*

neposredno da bude dužnost, a još manje može biti princip svake dužnosti. No, kako su određujući razlozi volje, osim jedino čistog praktičkog zakona uma (moralnog zakona), svi empirijski, te kao takvi pripadaju principu sreće, to se oni svi moraju odvojiti od najvišeg moralnog načela *i* nikada mu se ne srneju priključiti kao uslov, jer bi to isto tako ukinulo svaku moralnu vrednost kao što bi svaka empirijska primesa ukinula geometrijskim načelima svaku matematičku evidenciju, ono najizvrsnije što (po *Platonovom* sudu)[87] matematika ima u sebi i što čak prethodi svakoj njenoj koristi.

Umesto dedukcije najvišeg principa čistog praktičkog uma, to jest objašnjenja mogućnosti takvog saznanja a priori, nije se, međutim[88], ništa dalje moglo navesti osim da bi se, ako bi se uvidela mogućnost slobode nekog delatnog uzroka, uvidela možda ne samo mogućnost nego čak i nužnost moralnog zakona kao najvišeg praktičkog zakona umnih bića kojima se pridaje sloboda kauzaliteta njiihove volje, jer su oba pojma tako nerazdvojno povezana da bi se praktička sloboda mogla definisati i kao nezavisnost volje od svakog drugog sem jedino od moralnog zakona. Međutim, sloboda nekog delatnog uzroka, osobito u čulnom svetu, nipošto se ne može uvideti prema njenoj mogućnosti; sreća je ako se dovoljno možemo uveriti da ne postoji nikakav dokaz o njenoj nemogućnosti, te ako nas moralni zakon koji tu slobodu postulira primorava, a upravo nam time daje i pravo, da je pretpostavimo. Međutim, kako je mnogo onih koji još uvek veruju da tu slobodu, kao svaku drugu prirodnu moć, mogu da objasne na osnovu empirijskih principa, smatrajući je *psihološkim* svojstvom čije bi objašnjenje zavisilo jedino od tačnijeg istraživanja *prirode duše* i pobuda volje, a ne *transcendentalnim* predikatom kauzaliteta nekog bića koje pripada čulnom svetu (a ovde je ipak zaista samo o tome reč), te tako potirući čudesno otkriće koje doživljavamo pomoću čistog praktičkog uma posredstvom moralnog zakona, naime otkriće jednog inteligibilnog sveta realizacijom inače transcendentnog pojma slobode, a time potirući i sam moralni zakon koji apsolutno ne prihvata nikakav empirijski određujući razlog — to će biti potrebno da se još nešto navede radi čuvanja od te obmane i radi prikazivanja *empirizma* u svoj golotinji njegove plitkosti.

Za razliku od kauzaliteta kao *slobode*, pojam kauzaliteta kao *prirodne nužnosti* tiče se samo egzistencije stvari ukoliko

[87] *Državi,* 522 ff.
[88] Umesto »međutim« Natorp predlaže »gore«.

je ona *odredljiva u vremenu,* dakle stvari kao pojava nasuprot njihovom kauzalitetu kao stvari samih po sebi. Ako se sad određenja egzistencije stvari u vremenu uzmu kao određenja stvari samih po sebi (što je najuobičajeniji način predstavljanja), onda se nužnost u kauzalnom odnosu ni na koji način ne može sjediniti sa slobodom, nego su međusobno kontradiktorne. Jer, iz prve sledi da je svaki događaj, dakle i svaka radnja koja se dešava u nekom trenutku, nužan pod uslovom onoga što je bilo u prethodnom vremenu. Budući pak da prošlo vreme nije više u mojoj moći, to svaka radnja koju izvršavam mora biti nužna zbog određujućih razloga *koji nisu u mojoj moći,* to jest ja nikada nisam slobodan u trenutku u kome delujem. Štaviše, ako bih celo svoje postojanje pretpostavio kao nezavisno od bilo kog stranog uzroka (recimo, Boga), tako da određujući razlozi mog kauzaliteta, čak i moje celokupne egzistencije, uopšte ne bi bili izvan mene, onda to prirodnu nužnost ipak ni najmanje ne bi pretvorilo u slobodu. Jer ja sam ipak u svakom trenutku podređen nužnosti da za delovanje budem određen onim *što nije u mojoj moći;* i *a parte priori* beskonačni niz događaja, koji bih ja uvek nastavljao jedino prema već unapred određenom redu a nikada započinjao od sebe, bio bi neprekidni prirodni lanac, dakle moj kauzalitet nikada ne bi bila sloboda.

Ako, dakle, nekom biću čije je postojanje određeno u vremenu hoće da se prida sloboda, onda se ono, bar utoliko, ne može izuzeti od zakona prirodne nužnosti svih događaja u njegovoj egzistenciji, dakle i njegovih radnji; jer, to bi značilo isto što i predati ga slepom slučaju. Međutim, kako se taj zakon neminovno tiče svakog kauzaliteta stvari, ukoliko je njihovo *postojanje* odredljivo *u vremenu,* to bi se sloboda, kad bi to bio način po kome bi trebalo da se predstavi i *postojanje tih stvari samih po sebi,* morala odbaciti kao ništavan i nemoguć pojam. Prema tome, ako se sloboda još hoće da spase, onda ne preostaje nikakav put osim da se postojanje neke stvari, ukoliko je ona odredljiva u vremenu, dakle i kauzalitet prema zakonu *prirodne nužnosti,* pridaje *samo pojavi, a da se sloboda* pridaje *tom istom biću kao stvari samoj po sebi.* To je svakako neminovno ako se u isto vreme hoće da sačuvaju oba međusobno suprotna pojma; ali se u primeni, ako se sjedine u jednoj i istoj radnji i ako se, prema tome, hoće da objasni samo to sjedinjenje, ipak pojavljuju velike teškoće za koje se čini da takvo sjedinjenje čine neizvodljivim.

Kad za nekog čoveka koji je počinio krađu kažem: to delo je, prema prirodnom zakonu kauzaliteta, nužan rezultat iz, određujućih razloga prethodnog vremena, onda je bilo nemoguće da se to delo moglo ne počiniti; kako onda prosuđivanje prema moralnom zakonu može u tome nešto da izmeni i da pretpostavi da se delo ipak moglo ne počiniti; jer zakon kaže da je ono trebalo da bude nepočinjeno, to jest kako se onaj čovek u istom trenutku i u pogledu iste radnje može nazivati potpuno slobodnim, ako se u tom trenutku i u tom pogledu ipak nalazi pod neminovnom prirodnom nužnošću? Tražiti izlaz u tome da se prema prirodnom zakonu samo vrsta određujućih razloga njegovog kauzaliteta prilagodi nekom *komparativnom* pojmu slobode (prema kome se katkad slobodnim dejstvom zove ono čiji određujući razlog leži unutar delatnog bića, na primer ono što izvršava bačeno telo kad je u slobodnom pokretu, gde se upotrebljava reč sloboda, jer ono, dok je u letu, nije terano ničim spolja, ili kao što kretanje sata takođe nazivamo slobodnim kretanjem, jer on sam pokreće svoju kazaljku koja se, prema tome, ne mora gurati spolja — isto tako čovekove radnje, mada su zbog svojih određujućih razloga koji prethode u vremenu nužne, ipak nazivamo slobodnim, jer su to unutrašnje, našim sopstvenim snagama proizvedene predstave, a na taj način prema prouzrokujućim okolnostima proizvedene žudnje, te, dakle, po našem vlastitom nahođenju prouzrokovane radnje) — to činiti jeste bedno sredstvo kojim se neki još mogu zavaravati, misleći da su onaj teški problem rešili cepidlaćenjem, problem na čijem rešavanju su vekovi uzaludno radili i čije rešenje bi se stoga teško moglo otkriti onako sasvim na površini. Naime, kod pitanja o onoj slobodi koja se mora staviti u osnovu svim moralnim zakonima i njima odgovarajućem uračunavanju, nije uopšte reč o tome da li je kauzalitet koji je određen prema nekom prirodnom zakonu nužan zbog određujućih razloga koji leže *u* subjektu ili *izvan* njega, a u prvom slučaju nije reč o tome da li je on nužan zbog instinkta ili zbog određujućih razloga koji su mišljeni umom. Ako te određujuće predstave, po priznanju upravo samih tih ljudi, razlog svoje egzistencije imaju u vremenu, i to u *predašnjem stanju,* a ovo opet u nekom prethodnom, i tako dalje, ma koliko ona, ta određenja, bila unutrašnja, ma koliko imala psihološki a ne mehanički kauzalitet, to jest ma koliko pomoću predstava, a ne pomoću telesnog pokreta proizvodila radnju: onda su to uvek *određujući razlozi* kauzaliteta bića ukoliko je njegovo postojanje odredljivo u vremenu, dakle pod uslovima prošlog vre-

mena koji se učine nužnim, koji, prema tome, ako subjekt treba da deluje, nisu *više u njegovoj vlasti* —, dakle koji, istina, podrazumevanju psihološku slobodu (ako tu reč upotrebimo samo za unutrašnju povezanost predstava duše), ali ipak podrazumevaju i prirodnu nužnost. Oni, prema tome, ne ostavljaju nikakvu *transcendentalnu slobodu* koju treba misliti kao ono što je nezavisno od svega što je empirijsko, dakle od prirode uopšte, bilo da se ona posmatra kao[89] predmet unutrašnjeg čula, samo u vremenu, ili i spoljašnjeg čula, ujedno u prostoru i vremenu, a bez te slobode (u poslednjem, pravom značenju), koja je jedino a priori praktička, nije mogućan nikakav moralni zakon, nikakvo uračunavanje po njemu. Baš zbog toga se svaka nužnost događaja u vremenu prema prirodnom zakonu kauzaliteta i može nazvati *mehanizmom* prirode, iako se tu ne podrazumeva da bi stvari koje su mu podvrgnute zaista morale biti materijalne *mašine*. Tu se samo gleda na nužnost povezanosti događaja u vremenskom nizu, onako kako se razvija prema prirodnom zakonu, bilo da subjekt u kome se taj tok zbiva nazovemo *automaton materiale*, pošto se mašina pokreće pomoću materije, ili prema *Lajbnicu automaton spirituale*, pošto se pokreće pomoću predstava. Kad sloboda naše volje ne bi bila nikakva druga do ova poslednja (psihološka i komparativna, a ne transcendentalna, to jest u isto vreme apsolutna), onda ona u osnovi ne bi bila ništa bolja od slobode poluge ražnja koja se takođe, jednom zamajana, dalje okreće sama od sebe.

Da bd se u[90] iznetom slučaju ukinula prividna protivrečnost između prirodnog mehanizma i slobode u jednoj i istoj radnji, treba podsetiti na ono što je bilo rečeno u *Kritici čistog uma* ili što odatle sledi: da prirodna nužnost, koja ne može postojati zajedno sa slobodom subjekta, pripada samo određenjima one stvari koja stoji pod uslovima vremena, prema tome, samo određenjima[91] delatnog subjekta kao pojave, da, dakle, određujući razlozi svake njegove radnje utoliko leže u onome što pripada prošlom vremenu i što *više nije u njegovoj moći* (u šta se moraju ubrojati i njegova već izvršena dela i time za nj odredijavi karakter u njegovim sopstvenim očima, kao fenomena). Međutim, isti taj subjekt, koji je, s druge strane,

[89] Kod Kanta nedostaje »kao«. Dodao Forlender.

[80] Forlender je predložio da se *an* zameni sa *in*. Taj predlog smo i usvojili.

[91] Kod Kanta je stajalo *den*, ali su Forlender i Natorp korigovali sa *denen*. Tako je i ovde prevedeno.

svestan sebe i kao stvari same po sebi, takođe posmatra svoje postojanje *ukoliko ono ne stoji pod uslovima vremena*, a samog sebe kao odredljivog samo na osnovu zakona koje samom sebi daje pomoću uma. U tom njegovom postojanju njemu ništa ne prethodi pre određenja njegove volje, već svaka njegova radnja i uopšte svako određenje njegovog postojanja koje se menja prema unutrašnjem čulu, čak celokupan sled njegove egzistencije kao čulnog bića nije u svesti o njegovoj egzistenciji ništa drugo do posledica, pa to nikada ne treba smatrati odredujućim razlogom njegovog kauzaliteta kao *noumena*. U ovom pogledu pak umno biće može o svakoj protivzakonitoj radnji koju vrši — mada je ona kao pojava u onome što je prošlo dovoljno određena i utoliko neizbežno nužna — s pravom reći da ju je moglo[92] ne počiniti, jer ona, sa svim onim prošlim što je određuje, pripada jednom jedinom fenomenu njegovog karaktera koji ono[92] samo sebi pribavlja i prema kome samom sebi, kao uzroku nezavisnom od svake čulnosti, pripisuje kauzalitet onih pojava.

S ovim se potpuno slažu i sudilačke presude one čudnovate moći u nama koju nazivamo savešću. Čovek može mudrijašiti koliko mu drago da bi neko protivzakonito ponašanje kojeg se seća opisao kao nenamernu omašku, kao puku nesmotrenost koja nikada ne može da se sasvim izbegne, dakle kao nešto gde ga vuče struja prirodne nužnosti, te da sebe zbog toga proglasi za nedužnog: on ipak nalazi da advokat koji govori u njegovu korist nipošto ne može da ućutka tužioca u njemu, ako je svestan da je u vreme kad je činio nepravdu bio priseban, to jest da je upotrebljavao svoju slobodu. Ipak, on sebi svoj prestup *objašnjava* na osnovu izvesne rđave navike koju je stekao postepenim zanemarivanjem pažnje prema sebi samom, i to do takvog stepena da taj prestup može smatrati za prirodnu posledicu tog zanemarivanja, a da ga to ipak ne može osigurati od samoprekora i ukora koji samom sebi čini. Na tome se zasniva i kajanje zbog nekog davno prošlog dela pri svakom sećanju na njega; bolno, moralnim nastrojenjem prouzrokovano osećanje, koje je utoliko praktično prazno što ne može da posluži tome da ono što je događeno učini nedogođenim, te bi čak bilo besmisleno (kao što ga *Pristli*[93], kao pravi *fatalist* koji postupa konsekventno, takvim i proglašava, a s obzirom na tu iskrenost on zaslužuje više uvažavanja od onih koji, budući

[92] Kod Kanta je stajalo u muškom rodu. Prevedeno prema Forlenderu, koji je er zamenio sa es (odnosi se na »umno biće«).
[93] U knjizi *The Doctrine of Philosophical Necessity* (London, 1777).

da na delu potvrđuju mehanizam volje a na rečima njenu slobodu, još uvek hoće da budu smatrani za one koji to osećanje uključuju u svoj sinkretistički sistem, ne objašnjavajući mogućnost takvog uračunavanja). Međutim, kao bol, ono je ipak sasvim zakonito, pošto um, kada je reč o zakonu naše inteligibilne egzistencije (moralnom zakonu), ne priznaje nikakvu vremensku razliku i samo pita da li mi je događaj prlpadan kao delo, a onda uvek s njim moralno povezuje isto osećanje, bilo da se taj događaj zbio sada ili odavno. Jer, u pogledu *inteligibilne* svesti o svom postojanju (slobodi), *čulni život* ima apsolutno jedinstvo fenomena, koji se, ukoliko sadrži samo pojave nastrojenja koje se tiče moralnog zakona (pojave karaktera), ne sme prosuđivati prema prirodnoj nužnosti koja mu pripada kao pojavi, nego prema apsolutnoj spontanosti slobode. Prema tome, može se dopustiti da bi se, kao i pomračenje Meseca ili Sunca, sa izvesnošću mogla izračunati ponašanje nekog čoveka u budućnosti, a pri tom ipak tvrditi da je on slobodan, kad bi nam bilo moguće da u njegov način mišljenja, onako kako se pokazuje i u spoljašnjim i u unutrašnjim radnjama, imamo tako dubok uvid da bi nam njihova svaka, pa i najmanja pobuda postala poznata, a i sve spoljašnje prilike koje utiču na te pobude. Naime, kad bismo bili sposobni za još jedan drugi pogled (koji nam, naravno, uopšte nije dat, već umesto njega imamo samo pojam uma), naime za intelektualno opažanje istog subjekta, onda bismo ipak opazili da taj čitavi lanac pojava, s obzirom na sve ono čega se može ticati moralni zakon, zavisi od spontanosti subjekta kao stvari same po sebi, o čijem se određenju ne može dati nikakvo fizičko objasenjenje. U nedostatku tog opažanja, moralni zakon nam osigurava tu razliku između odnosa naših radnji kao pojava prema čulnom biću našeg subjekta i onog odnosa kojim se samo to čulno biće odnosi prema inteligibilnom supstratu u nama. U ovom smislu, što je za naš um prirodno premda neobjašnjivo, mogu se opravdati i presude koje su donete sa svom savesnošću, a na prvi pogled se ipak čini da su sasvim oprečne svakoj pravičnosti. Postoje slučajevi da ljudi još od detinjstva, čak uz vaspitanje koje je drugima istovremeno bilo korisno, ipak pokazuju tako ranu pakost, nastavljajući da je razvijaju do svojih zrelih godina, da ih smatraju urođenim zločincima i potpuno nepopravljivim u pogledu načina mišljenja. Međutim, njima se ipak zbog takvog vladanja isto tako sudi, njima se njihovi zločini isto tako prebacuju kao krivica, štaviše, ona sama (deca) nalaze da su ti ukori toliko osnovani da bi ona, bez obzira na beznadežno

prirodno svojstvo njihove duše koje im je pridato, bila isto tako odgovorna kao svaki drugi čovek. To se ne bi moglo događati kad ne bismo pretpostavljali da sve ono što proizlazi iz čovekove volje (kao, bez sumnje, svaka namerno izvršena radnja) ima za osnovu neki slobodni kauzalitet, koji od rane mladosti svoj karakter izražava u svojim pojavama (radnjama), koje zbog jednoličnosti ponašanja čine uočljivom neku prirodnu povezanost. Ta povezanost ne čini, međutim, nužnim zlo svojstvo volje, nego je, naprotiv posledica spremno prihvaćenih rđavih i nepromenljivih načela koja ga utoliko čine još osudijivijim i kažnjivijim.

Međutim, još jedna teškoća predstoji slobodi ukoliko treba da bude ujedinjena s prirodnim mehanizmom u nekom biću koje pripada čulnom svetu: teškoća koja ipak preti slobodi, čak i kada je sve prethodno odobreno, potpunom propašću. No, pri toj opasnosti jedna okolnost ipak u isto vreme daje nade i za srećan ishod potvrđivanja slobode, naime da ista teškoća mnogo jače pritiska (zapravo, kako ćemo uskoro videti, jedino) sistem u kome se egzistencija koja je odredljiva u vremenu i prostoru smatra egzistencijom stvari samih po sebi, te nas, prema tome, ne primorava da odbacimo[94] svoju temeljnu pretpostavku o idealitetu vremena kao čistoj formi čulnog opažanja, dakle kao čistom načinu predstavljanja koji je svojstven subjektu kao pripadnom čulnom svetu, tražeći, dakle, samo da se ujedini s tom idejom.

Ako nam se, naime, i dopusti da inteligibilni subjekt, s obzirom na neku datu radnju, još može da bude slobodan, mada je kao subjekt koji pripada i čulnom svetu s obzirom na tu istu radnju mehanički uslovljen, ipak se čini da se, čim se pretpostavi da je Bog kao opšte prabiće *uzrok* i *egzistencije supstancije* — (stav koji se nikada ne može napustiti a da se istovremeno ne napusti pojam o Bogu kao biću svih bića i time njegova svedovoljnost, od koje u teologiji sve zavisi), takođe[95] mora dopustiti da ljudske radnje imaju svoj određujući razlog u onome *što je sasvim izvan njihove moći,* naime u kauzalitetu najvišeg bića koje je različno od čoveka, bića od kojeg potpuno zavisi njegovo postojanje i celokupno određenje njegovog kauzaliteta. Zaista kad čovekove radnje, onako kako pripadaju njegovim određenjima u vremenu, ne bi bile njegova puka određenja kao pojave, nego kao stvari same po sebi, onda

[94] Umesto *abzugehen,* Hartenštajn je stavio *aufzugeben.* Mi smo to usvojili.

[95] Reč »takođe« nedostaje u drugom izdanju.

se sloboda ne bi mogla spasti. Čovek bi bio marioneta ili Vokansonov[96] automat koji je izdeljao i navio najviši majstor svih umetničkih dela. Samosvest bi ga, doduše, činila automatom koji misli, ali bi u njemu svest o njegovoj spontanosti, ako se smatra za slobodu, bile puka obmana, budući da zaslužuje da samo komparativno bude tako nazvana, jer najbliži određujući uzroci njegovog kretanja i njihov dugi niz nagore do njihovih određujućih uzroka jesu, istina, unutrašnji, ali se poslednji i najviši uzrok ipak sasvim nalazi u tuđoj ruci. Stoga ne vidim kako će oni koji su još uvek istrajni u tome da vreme i prostor smatraju određenjima koja pripadaju postojanju stvari samih po sebi ovde sprečiti fatalnost radnji; ili, kako će se, ako upravo oboje (kao što je učinio, inače oštroumni, *Mendelson*[97]) dopuštaju samo kao uslove koji nužno pripadaju egzistenciji konačnih i izvedenih bića, a ne kao uslove koji nužno pripadaju egzistenciji beskonačnog prabića, opravdati odakle im to pravo da povlače takvu razliku; štaviše, kako će bar izreći protivrečnost koju su izazvali ako postojanje u vremenu smatraju određenjem koje nužno pripada konačnim stvarima po sebi, pošto je Bog uzrok tog postojanja, a ipak ne može da bude uzrok vremena (ili prostora) samog (jer ono, kao nužni uslov a priori, mora biti pretpostavljeno postojanju stvari). Shodno tome, njegov kauzalitet, s obzirom na egzistenciju tih stvari, čak vremenski mora biti uslovljen, pri čemu se neizbežno moraju javiti sve one protivrečnosti o pojmovima njegove beskonačnosti i nezavisnosti. Nasuprot tome, nama je sasvim lako da određenje božje egzistencije kao nezavisne od svih uslova vremena, za razliku od egzistencije nekog bića čulnog sveta, razlikujemo kao *egzistenciju bića samog po sebi* od egzistencije neke *stvari u pojavi.* Stoga, ako se ne prihvati onaj idealitet vremena i prostora, preostaje jedino *spinozizam,* u kome su prostor i vreme suštastvena određenja samog prabića, a od njega zavisne stvari (dakle i mi sami) nisu supstancije, nego samo akcidencije koje su mu inherentne; jer, ako te stvari egzistiraju samo kao njegove posledice *u vremenu* — koje bi bilo uslov njihove egzistencije po sebi, onda bi i radnje tih bića morale biti samo njegove radnje, koje je on izvršio bilo gde i bilo kad. Otuda spinozizam, bez obzira na besmislenost svoje osnovne ideje, ipak zaključuje daleko uverijivije nego

[96] *Vokanson* iz Grenobla je god. 1738. prvi put prikazao svoje automatske figure: jednog svirača na flauti, jednog svirača na klarinetu i jednu patku što jede.

[97] U svom spisu *Morgenstunden oder über das Dasein Gottes,* 1785.

što se to može činiti prema teoriji stvaranja kad se *bića,* koja se prihvataju kao supstancije i koja po sebi *egzistiraju u vremenu,* uzimaju kao[98] posledice nekog najvišeg uzroka, a ipak, kao da istovremeno ne pripadaju[99] njemu i njegovoj radnji, nego se za sebe uzimaju kao supstancije.

Napred pomenuta teškoća rešava se kratko i jasno na sledeći način: ako je egzistencija *u vremenu* samo čulni način predstavljanja misaonih bića u svetu, dakle ako se ona ne tiče njdh kao stvari samih po sebi, onda je stvaranje (Schöpfung) tih bića stvaranje samih stvari po sebi, jer pojam stvaranja ne pripada čulnom načinu predstavljanja egzistencije i kauzalitetu, već se može odnositi samo na noumene. Prema tome, ako o bićima u čulnom svetu kažem: ona su stvorena, onda ih utoliko smatram noumenima. Kao što bi, dakle, bila protivrečnost reći da je Bog stvoritelj pojava, tako je i protivrečnost reći da je on, kao stvoritelj, uzrok radnji u čulnom svetu, dakle radnji kao pojava, mada je on uzrok postojanja delatnih bića (kao noumenä). Ako je pak moguće (jedino kad postojanje u vremenu smatramo nečim što važi samo za pojave, a ne za stvari same po sebi) da se sloboda potvrđuje ne ugrožavajući prirodni mehanizam radnji kao pojava, onda činjenica da su delatna bića stvorenja ne može tu ništa izmeniti, jer se stvaranje tiče njihove inteligibilne a ne senzibilne egzistencije, te se, prema tome, ne može smatrati određujućim razlogom pojava; to bi, međutim, ispalo sasvim drukčije kad bi bića sveta *u vremenu* egzistirala kao stvari same po sebi, pošto bi stvoritelj supstancije istovremeno bio tvorac celokupnog mehanizma te supstancije.

Dakle, tako veliku važnost ima u Kritici čistog spekulativnog uma izvršeno odvajanje vremena (kao i prostora) od egzistencije stvari samih po sebi.

Međutim, ovde izloženo rešenje, reći će se, u sebi ipak sadrži mnogo onoga što je teško, te se jedva može jasno prikazati. Ali, da li je bilo koje drugo rešenje s kojim se pokušalo ili s kojim se može pokušati lakše i razumljivije? Pre bi se moglo reći da su dogmatski učitelji metafizike dokazali više svoju prepredenost nego iskrenost kada su tu tešku tačku onoliko koliko je moguće udaljili od očiju, u nadi da, ako o njoj uopšte ne bi govorili, na nju svakako niko ne bi ni pomislio. No, treba li nekoj nauci pomoći, onda se moraju *otkriti* sve

[98] Reč »kao« dodao je Hartenštajn.
[99] Reč »pripadaju« dodao je Hartenštajn.

teškoće, *i* čak se mora *tragati* za onima koie joj još onako pritajeno leže na putu; jer svaka od njih doziva neko pomoćno sredstvo koje se ne može naći a da se nauci ne pribavi neki razvoj, bilo u opsegu ili u određenosti, čime, dakle, čak i prepreke postaju sredstva za unapređivanje temeljitosti nauke. Nasuprot tome, ako se teškoće namerno prikrivaju ili se prosto otklanjaju palijativnim sredstvima, onda pre ili kasnije postanu neizlečive nevolje koje nauku sunovraćaju u potpuni skepticizam.

Kako je, u stvari, pojam slobode onaj koji među svim idejama čistog spekulativnog uma jedini pribavlja tako veliki razvoj na području onoga što je natčulno, mada samo s obzirom na praktičko saznanje, to se pitam: *otkuda je isključivo njemu pripala tako velika plodnost,* dok ostali, istina, označavaju prazno mesto za čista moguća razumska bića, ali pojam o njima ne mogu ničim da odrede. Ubrzo shvatam da se kategorija — pošto ja bez nje ništa ne mogu misliti — najpre mora potražiti u ideji uma o slobodi kojom se bavim i koja je ovde kategorija *kauzaliteta, i* da[100] ipak, mada se *pojmu uma* o slobodi kao transcendentnom pojmu ne može podmetnuti nikakav odgovarajući opažaj, *pojmu razuma* (o kauzalitetu), za čiju sintezu *onaj pojam* zahteva ono što je neuslovljeno, najpre mora da bude dat čulni opažaj, čime mu se tek obezbeđuje objektivna realnost. No, sve kategorije su podeljene na dve klase, na *matematičke, koje* se odnose samo na jedinstvo sinteze u predstavi objekata, i na *dinamičke,·* koje se odnose na jedinstvo u predstavi egzistencije objekta. One prve (kategorije veličine i kvaliteta) uvek sadrže sintezu *onoga što je istovrsno,* — u kojoj se nikako ne može naći ono što je neuslovljeno za ono što je uslovljeno u vremenu i prostoru, dato u čulnom opažanju, jer bi i samo opet moralo pripadati prostoru i vremenu, te bi[101], dakle, opet moralo biti uslovljeno[102]; stoga su i u dijalektici čistog teorijskog uma oba međusobno suprotna načina — da se nađe ono što je neuslovljeno i totalitet uslova za njih — bila pogrešna. Kategorije druge klase (kategorije kauzaliteta i nužnosti stvari) uopšte nisu zahtevale tu istovrs-

[100] Kod Kanta je stajalo »da ja«. Ispravili su Rozenkranc i Hartenštajn.

[101] Kod Kanta: »je«. Korigovali Hartenštajn i Natorp.

[102] Kod Kanta je stajalo »neuslovljeno«. Ispravka je Natorpova.

nost (onoga što je uslovljeno i uslova u sintezi), jer ovde nije trebalo[103] da bude predstavljen opažaj, nego samo kako egzistencija njemu odgovarajućeg uslovljenog predmeta pridolazi egzistenciji uslova (u razumu kao s njim povezana); tu je bilo dopušteno da se uz ono što je potpuno uslovljeno u čulnom svetu (kako s obzirom na kauzalitet, tako i s obzirom na slučajno postojanje samih stvari) stavi ono što je neuslovljeno — mada, uostalom, neodređeno — u inteligibilnom svetu, i da se sinteza učini transcendentnom; otuda se u dijalektici čistog spekulativnog uma i otkrilo da zaista ne protivreče oba prividno međusobno suprotna načina da se za ono što je uslovljeno nađe ono što je neuslovljeno, na primer da se u sintezi kauzaliteta uz ono što je uslovljeno u nizu uzroka i posledica čulnog sveta misli kauzalitet koji dalje nije čulno uslovljen, i da ista radnja, koja je kao pripadna čulnom svetu uvek čulno uslovljena, to jest mehanički nužna, ipak, kao pripadna i kauzalitetu delatnog bića ukoliko ono pripada inteligibilnom svetu, istovremeno može da ima za osnovu čulno neuslovljen kauzalitet, da se, dakle, može misliti kao slobodna. Sada je bilo reči samo o tome da se to *moći* (Können) pretvori u *biće* (Sein), to jest da se u nekom stvarnom slučaju, tako reći faktom, može dokazati da izvesne radnje pretpostavljaju takav kauzalitet (intelektualni, čulno neuslovljen kauzalitet, bilo da su stvarne ili samo zapovеđene, to jest objektivno praktički nužne. Kod radnji koje su stvarno date u iskustvu, kao događaji čulnog sveta, nismo se mogli nadati da ćemo naći tu vezu, jer se kauzalitet pomoću slobode (Kausalität durch Freiheit) uvek mora tražiti izvan čulnog sveta, u onome što je inteligibilno. A druge stvari osim čulnih bića nisu nam date za opažanje i posmatranje. Dakle, nije preostalo ništa drugo nego da se nađe neko neprotivrečno, i to objektivno, načelo kauzaliteta, koje svaki čulni uslov isključuje iz određenja tog kauzaliteta, to jest načelo u kome se um ne poziva dalje na nešto *drugo* kao određujući razlog s obzirom na kauzalitet, nego taj određujući razlog pomoću pomenutog načela već sam sadrži, i gde je on, dakle, kao *čisti um,* sam praktički. Međutim, tom načelu nije potrebno nikakvo traženje i nikakvo nalaženje; ono je odavno bilo u umu svih ljudi i utelovljeno u njihovom biću, ono jeste načelo *moralnosti.* Prema tome, onaj neuslovljeni kauzalitet i njegova moć, sloboda, a s njom i jedno biće (ja sam) koje pripada čulnom svetu, a u isto vreme ipak i inteligibilnom svetu, nisu *mišljeni* samo neodređeno i problematično (što je već

[103] Kod Kanta stoji: »treba«. Ispravio Hartenštajn.

spekulativni um mogao da dosegne kao ostvarijivo), nego su čak, s *obzirom na zakon* njihovog kauzaliteta, *saznati određeno* i asertorično. Tako nam je stvarnost inteligibilnog sveta data *određeno;* i to u praktičkom smislu, a ovo određenje, koje bi u teorijskom pogledu bilo *transcendentno,* u praktičkom pogledu je *imanentno.* Međutim, takav korak nismo mogli da učinimo s obzirom na drugu dinamičku ideju naime ideju *nužnog bića.* Bez posredovanja prve dinamičke ideje, do njega se nismo mogli uspeti iz čulnog sveta. Jer, kad bismo to hteli da pokušamo, morali bismo se odvažiti na skok da napustimo sve ono što nam je dato i da se vinemo do onoga od čega nam ništa nije dato, čime bismo mogli da posredujemo vezu takvog inteligibilnog bića sa čulnim svetom (jer bi nužno biće trebalo da se sazna kao dato *izvan nas),* što je, prema tome, sasvim lako moguće s obzirom na *naš vlastiti* subjekt, ukoliko on sebe pomoću moralnog zakona, s *jedne strane,* određuje kao dnteligibilno biće (na osnovu slobode), α s *druge strane* ukoliko samog sebe saznaje kao u čulnom svetu delatnog prema tom određenju, kako se to sad očigledno pokazuje. Pojam slobode je jedini koji nam dopušta da ne moramo izlaziti izvan sebe da bismo za ono što je uslovljeno i čulno našli ono što je neuslovljeno i inteligibilno. Jer, sam naš um je taj koji sebe saznaje pomoću najvišeg i neuslovljenog praktičkog zakona, a biće koje je svesno tog zakona (naša sopstvena osoba) sebe saznaje kao pnipadno čistom svetu razuma, i to čak s određenjem načina kako ono kao takvo može da bude delatno. Tako se može shvatiti zašto u čitavoj moći uma *samo ono što je praktičko* može da bude ono što nam pomaže da izađemo iz čulnog sveta i što nam pribavlja saznanje o natčulnom poretku i vezi, ali saznanja koja se, naravno, baš zato mogu protegnuti samo onoliko daleko koliko je to upravo potrebno za čistu praktičku svrhu.

Neka mi bude dopušteno da ovom prilikom skrenem pažnju samo na još jednu stvar, nadme na to da se svaki korak koji se učini s čistim umom, čak na praktičkom području, gde se čovek uopšte ne obazire na suptilnu spekulaciju, ipak tako tačno, i to sam od sebe, priključuje svim momentima Kritike teorijskog uma, kao da bi svaki taj korak bio smišljen s razumnom obazrivošću, samo da bi joj pribavio potvrdu. Jedno takvo, ni na koji način traženo, već (kao što se čovek u to sam može uveriti, ako samo hoće da nastavi moralna istraživanja do njihovih principa) jedino samo od sebe nalazeće tačno slaganje najvažnijih stavova praktičkog uma sa napomenama Kritike spekulativnog uma, koje se često čine odviše suptilnim

i nepotrebnim, iznenađuje i dovodi do čuđenja, te snaži maksimu koju su već drugi saznali i hvalili — da se u svakom naučnom istraživanju sa svom mogućom tačnošću i otvorenošću nesmetano nastavi svoj hod, ne obazirući se na ono o šta bi se to istraživanje izvan svog područja možda ogrešilo, već da se ono samo za sebe, onoliko koliko se može, izvede istinito i potpuno. Dugotrajno iskustvo me je uverilo da bi se, kad se taj posao[104] dovršio, ono što mi se na pola tog posla u pogledu drugih učenja izvan mene katkad činilo vrlo sumnjivim, samo ako sam tu sumnjivost dotle ispuštao iz vida i pazio jedino na svoj posao dok nije bio dovršen, konačno na neočekivan način potpuno slagalo s onim što se samo od sebe bilo našlo, bez najmanjeg ozbira na pomenuta učenja, bez pristrasnosti i naklonosti prema njima. Kad bi se mogli odlučiti da se s nešto više otvorenosti late posla, pisci bi sebi uštedeli mnoge zablude i mnogi izgubljeni trud (jer se zasnivao na opseni).

[104] Kant: »ti poslovi«. Ispravio Grilo.

Druga knjiga

DIJALEKTIKA ČISTOG PRAKTIČKOG UMA

Prvo poglavlje

O DIJALEKTICI ČISTOG PRAKTIČKOG UMA UOPŠTE

Cisti um uvek ima svoju dijalektiku, bilo da se posmatra u njegovoj spekulativnoj ili praktičkoj upotrebi; jer, on za ono što je neuslovljeno, koje je dato, zahteva apsolutni totalitet uslova, a ovaj totalitet se apsolutno može naći samo u stvarima samim po sebi. Međutim, kako se svi pojmovi stvari moraju odnositi na opažaje koji kod nas nikada ne mogu biti drukčiji do čulni, dakle koji ne dopuštaju da se predmeti saznaju kao stvari same po sebi nego samo kao pojave u čijem se nizu onoga što je uslovljeno *i* uslova nikada ne može naći ono što je neuslovljeno: to iz primene te umne ideje totaliteta uslova (dakle onog što je neuslovljeno) na pojave proizlazi neizbežan privid, kao da su te pojave stvari same po sebi (jer se one u nedostatku kritike koja na to upozorava, takvima uvek smatraju). No, nikada se ne bi primetilo da je taj privid varljiv kad se sam ne bi odao[105] *protivrečnošću* uma samom sebi pri primeni svog načela — da se za sve ono što je uslovljeno pretpostavi ono što je neuslovljeno — na pojave. Na taj način se, međutim, um primorava da traga za tim prividom — iz čega taj privid proizlazi i kako se može otkloniti. To se ne može

[105] Jednina potiče od Rozenkranca i Hartenštajna.

drukčije učiniti osim potpunom kritikom celokupne čiste moći uma, tako da je antinomija čistog uma, koja postaje očigledna u njegovoj dijalektici, uistinu najblagotvornija zabluda u koju je ljudski um ikada mogao da zapadne, budući da nas najzad nagoni da potražimo ključ kako bismo izašli iz tog lavirinta. Taj ključ, kad je nađen, otkriva još i ono što se nije tražilo a što je ipak, potrebno, naime pogled u viši, nepromenljivi poredak stvari, u kome već sada jesmo i u kome nas određeni propisi sada mogu uputiti da svoje postojanje nastavimo shodno najvišem određenju uma.

Kako u spekulativnoj upotrebi čistog uma treba resiti tu prirodnu dijalektiku i kako treba sprečiti zabludu iz privida — koji je, uostalom, prirodan — o tome se opširno može naći u Kritici čistog uma. Međutim, umu u njegovoj praktičkoj upotrebi nije ništa bolje. Kao čisti praktički um on za ono što je praktički-uslovljeno (što počiva na sklonostima i prirodnoj potrebi) isto tako traži ono što je neuslovljeno, i to ne kao određujući razlog volje, nego, ako je ovaj i dat (u moralnom zakonu), neuslovljeni totalitet *predmeta* čistog praktičkog uma, pod imenom *najvišeg dobra.*

Odrediti tu ideju praktički, to jest odrediti je dovoljno za maksimu našeg umnog ponašanja, jeste *učenje o mudrosti* (Weisheitslehre), a ovo opet kao *nauka* jeste *filozofija* u onom značenju kako su stari Grci shvatali tu reč, kod kojih je ona bila uputstvo za pojam u koji treba da se postavi najviše dobro i za ponašanje pomoću kojeg ono treba da se stekne. Bilo bi dobro kad bismo tu reč ostavili u njenom starom značenju, kao *učenje o najvišem dobru,* ukoliko um teži za tim da u tome dođe do *nauke.* Jer, s jedne strane bi pridodati ograničavajući uslov grčkom izrazu (koji znači ljubav prema *mudrosti)* bio primeren, i u isti mah ipak dovoljan da pod imenom filozofije obuhvati ljubav prema *nauci,* dakle prema svakom spekulativnom saznanju uma ukoliko mu služi kako za onaj pojam tako i za praktički određujući razlog, a da ipak ne izgubi iz vida glavnu svrhu zbog koje se jedino može nazvati učenjem o mudrosti. S druge strane, takođe ne bi bilo rđavo da se zastraši taština onoga koji bi se odvažio da prisvoji titulu filozofa, kad bi mu se već definicijom dalo merilo samopoštovanja, merilo koje će veoma smanjiti njegove pretenzije; jer, biti *učitelj mudrosti* začelo bi značilo nešto više nego što znači biti učenik koji još uvek nije dospeo dovoljno daleko da bi samog sebe, a još manje druge, sa sigurnim očekivanjem vodio do tako visoke svrhe; to bi značilo da je *on majstor u poznavanju mu-*

drosti, a to će reći više nego što bi neki skroman čovek samom sebi pridao; sama filozofija bi, kao mudrost, još uvek ostala ideal koji se objektivno potpuno predstavlja jedino u umu, a subjektivno je, za osobu, samo cilj njenog neprekidnog stremljenja. A da je do tog cilja dospeo pod prisvojenim imenom filozofa ima pravo da tvrdi samo onaj koji, kao primer, može da pokaže nepogrešivo dejstvo tog stremljenja u sebi (u savlađivanju samog sebe i u nesumnjivom interesu koji prvenstveno ima za opšte dobro), što su stari Grci i zahtevali da bi se moglo zaslužiti to časno ime.

S obzirom na dijalektiku čistog praktičkog uma sa stanovišta određivanja pojma o *najvišem dobru* (od koje se, ako njeno rešenje uspe, isto tako kao i od dijalektike teorijskog uma može očekivati naj blagotvornije dejstvo, na taj način što nas iskreno postavljene i neskrivene protivrečnosti čistog praktičkog uma sa njim samim primoravaju na potpunu kritiku njegove sopstvene moći), treba prethodno da učinimo samo još jednu napomenu.

Moralni zakon je jedini određujući razlog čiste volje. Međutim, kako je on samo formalan (naime, jedino formu maksime zahteva kao sveopšte zakonodavnu), to on, kao određujući razlog, apstrahuje od svake materije, dakle od svakog objekta htenja. Prema tome, ma koliko da je najviše dobro celokupan *predmet* čistog praktičkog uma, to jest čiste volje, njega zato ipak ne treba smatrati njenim *odredujućim razlogom,* i moralni zakon se jedino mora smatrati razlogom da sebi to najviše dobro i njegovo prouzrokovanje ili unapređivanje načinimo objektom. Ova napomena je važna za onaj tako delikatan slučaj kao što je određivanje moralnih prinoipa, gde i najmanje pogrešno tumačenje iskrivljuje nastrojenja. Jer, iz analitike se vidi da bi najviši praktički princip uvek stvarao heteronomiju i potiskivao moralni princip ako bi se kao određujući razlog volje, pre moralnog zakona, prihvatio neki objekt pod imenom najvišeg dobra i ako bi se onda iz njega izveo taj najviši praktički princip.

Međutim, samo se po sebi razume da ako je u pojmu najvišeg dobra već sadržan moralni zakon kao najviši uslov, onda najviše dobro nije samo *objekt* nego i njegov pojam, i da je predstava njegove egzistencije, koja je mogućna posredstvom našeg praktičkog uma, u isto vreme *određujući razlog* čiste volje; jer, tada zaista moralni zakon koji je već sadržan i mišljen u tom pojmu, i nikakav drugi predmet, određuje volju prema principu autonomije. Ovaj poredak pojmova o određi-

vanju volje ne sme se ispustiti iz vida, jer čovek, inače, samog sebe pogrešno shvata, verujući da sebi protivreči tamo gde se ipak jedno pored drugoga sve nalazi u najsavršenijoj harmoniji.

Drugo poglavlje

O DIJALEKTICI ČISTOG UMA U ODREĐIVANJU POJMA O NAJVIŠEM DOBRU

Pojam *onoga što je najviše* već sadrži dvosmislenost koja, ako se na nju ne pazi, može izazvati nepotrebne sporove. Ono što je najviše može da znači ono što je vrhovno *(supremum)* ili i ono što je savršeno *(consummatum)*. Prvo je onaj uslov koji je sam neuslovljen, to jest koji nije podređen nikakvom drugom uslovu *(originarium)*; drugo je ona celina koja nije deo neke još veće celine iste vrste *(perfectissimum)*. Da je *vrlina* (kao dostojnost da se bude srećan) *vrhovni uslov* svega onoga što nam se može činiti poželjnim, dakle i svakog našeg traženja sreće, da je ona, prema tome, vrhovno dobro, to je dokazano u analitici. Ali ona zato još nije celokupno i savršeno dobro kao predmet moći žudnje umnih konačnih bića; jer, da bi to bila zahteva se i *sreća*, i to ne samo u pristrasnim očima one osobe koja samu sebe čini svrhom, nego čak i u sudu nepristrasnog uma koji sreću uopšte u svetu smatra svrhom po sebi. Jer imati potrebu za srećom, biti je i dostojan, a ipak ne sudelovati u njoj, to nikako ne može postojati zajedno sa savršenim htenjem umnog bića koje bi istovremeno imalo svu moć, čak kad bismo takvo biće zamislili radi opita. Ukoliko pak vrlina i sreća zajedno sačinjavaju posedovanje najvišeg dobra u jednoj osobi, a da je pri tom sreća podeljena sasvim srazmerno moralnosti (kao vrednosti i dostojnosti osobe da bude srećna), ukoliko one sačinjavaju *najviše dobro* jednog mogućeg sveta: onda to znači celinu, savršeno dobro, u kome je vrlina, uvek kao uslov, vrhovno dobro jer iznad sebe nema nikakvog uslova, a sreća je uvek nešto što je onome ko je poseduje, istina, prijatna, ali sama za sebe i u svakom pogledu nije apsolutno dobra, nego uvek kao uslov pretpostavlja moralno zakonito ponašanje.

U jednom pojmu dva *nužno* povezana određenja moraju biti povezana kao razlog i posledica, i to ili tako da se to *jedinstvo* smatra *kao analitičko* (logička povezanost) tili kao *sintetičko* (realna povezanost) — prvo prema zakonu identi-

teta, a drugo prema zakonu kauzaliteta. Dakle, povezanost vrline sa srećom može se razumeti ili tako da nastojanje da se bude vrlim i umno traženje sreće ne bi bile dve različne, nego potpuno identične radnje, jer tada ne bi bilo potrebno da se nastojanju da se bude vrli stavi u osnov neka druga maksima od one koja se stavlja traženju sreće; ili se ona povezanost izlaže tako da bi vrlina stvarala sreću kao nešto što je različno od svesti o vrlini, kao što uzrok proizvodi posledicu.

Medu starim grčkig školama bile su, u stvari, samo dve koje su se u određivanju pojma o najvišem dobru pridržavale jednovrsnog metoda, istina utoliko što nisu dopuštale da vrlina i sreća važe kao dva različna elementa najvišeg dobra, dakle što su jedinstvo principa tražile prema pravilu identiteta; ali su se, opet, odvajale u tome što su između oba različito odabirale osnovni pojam. *Epikurovac* je govorio: biti svestan svoje maksime koja vodi do sreće, to je vrlina; *stoičar* je govorio: biti svestan svoje vrline, to je sreća. Prvome *razboritost* beše koliko moralnost; drugome, koji je izabrao viši naziv za vrlinu, jedino *moralnost* beše istinska mudrost.

Treba žaliti što je oštroumnost tih ljudi (kojima, ipak, čovek istovremeno mora da se divi što su u tako rana vremena već pokušali da idu svim mogućnim putevima filozofskih osvajanja) nesrećno bila primenjena na to da izmudruje identitet između krajnje raznovrsnih pojmova, pojma sreće i pojma vrline. Međutim, dijalektičkom duhu njihovog vremena bilo je primereno, što i sad katkad zavodi suptilne umove, da suštastvene i nikada sjedinljive razlike u principima ukida time što pokušava da ih pretvori u terminološku prepirku i da tako, samo pod različitim nazivima, prividno napravi jedinstvo pojma; a to obično pogađa takve slučajeve kod kojih ujedinjavanje raznorodnih razloga leži tako duboko ili visoko, ili bi zahtevalo tako potpunu izmenu učenja, koja su, inače, prihvaćena u filozofskom sistemu, da se čovek plaši da se duboko upusti u realnu razliku, te prema njoj radije postupa kao prema nesaglasnosti u pukim formulama.

Budući da su obe škole pokušavale da izmudruju istovrsnost praktičkih principa vrline i sreće, one zato međusobno nisu bile saglasne o tome kako bi silom izvukle taj identitet, nego su se jedna od druge odvajale u beskonačne udaljenosti, jer je jedna svoj princip postavljala na estetskoj, a druga na logičkoj strani, ona prva u svest o čulnoj potrebi, a ova druga u nezavisnost praktičkog uma od svih čulnih određujućih razloga. Prema *epikurovcu*, pojam vrline ležao je već u maksimi da unapređuje

svoju sopstvenu sreću; nasuprot tome, osećanje sreće je, prema *stoičaru,* bilo sadržano već u svesti o njegovoj vrlini. Međutim, ono što je sadržano u nekom drugom pojmu istovrsno je, doduše, jednim delom s onim što ga sadrži, ali nije sa celinom, i dve celine mogu, povrh toga, da budu specifično različne jedna od druge, mada se sastoje od upravo iste materije; ako se, naime, delovi u obe na sasvim različan način sjedinjuju u celinu. Stoičar je tvrdio da je vrlina *celokupno najviše dobro,* a sreća samo svest o njegovom posedovanju kao pripadnog stanju subjekta. Epikurovac je tvrdio da je sreća *celokupno najviše dobro,* a vrlina samo forma maksime da čovek traži sreću, naime u umnoj upotrebi sredstava za nju.

No, iz anali tike je jasno da su, s obzirom na njihov vrhovni praktički princip, maksime vrline i maksime Mčne sreće sasvim raznorodne i, mada pripadaju jednom najvišem dobru, one su daleko od toga da se saglase da ga omoguće, te se čak u istom subjektu međusobno vrlo ograničavaju i jedna drugoj nanose štetu. Dakle, bez obzira na sve dosadašnje pokušaje *koalicije,* pitanje: *kako je najviše dobro praktički moguće?* — još uvek ostaje nerešen zadatak. Ono, međutim, što ga čini teško rešljivim zadatkom dato je u analitici, naime da su sreća i moralnost dva specifično sasvim *različna elementa* najvišeg dobra, te da se, dakle, njihova povezanost *ne može* saznati *analitički* (da će, možda, onaj ko traži svoju sreću u tom svom ponašanju, samim razlaganjem svojih pojmova otkriti da je vrli, ili da će onaj ko sledi vrlinu, u svesti o takvom ponašanju otkriti da je već *ipso facto srećan),* nego da je ona *sinteza* pojmova. No, pošto se ta povezanost saznaje kao apriorna, prema tome kao praktički nužna, dakle ne kao izvedena iz iskustva, i pošto, shodno tome, mogućnost najvišeg dobra ne počiva ni na kakvim empirijskim principima, *dedukcija* tog pojma moraće biti *transcendentalna.* A priori je (moralno) nužno *da se najviše dobro proizvede pomoću slobode volje;* dakle, i uslov njegove mogućnosti mora počivati jedino na saznajnim razlozima a priori.

I

ANTINOMIJA PRAKTIČKOG UMA

U najvišem dobru koje je za nas praktičko, to jest koje treba ostvariti pomoću naše volje, vrlina i sreća se zamišljaju kao nužno povezane, tako da se praktičkim umom ne može

pretpostaviti jedno a da mu drugo takođe ne bi pripadalo. Ta povezanost je (kao uopšte svaka povezanost) ili *analitička* ili *sintetička.* Međutim, pošto ova data povezanost ne može da bude analitička, kako je malopre upravo pokazano, to se ona mora misliti kao sintetička, i to kao povezanost uzroka s posledicom, jer se odnosi na praktičko dobro, to jest na dobro koje je mogućno pomoću radnje. Prema tome, ili žudnja za srećom mora da bude motiv za maksime vrline, ili maksima vrline mora da bude delatni uzrok sreće. Prvo je *apsolutno* nemoguće: jer (kao što je dokazano u analitici) maksime koje određujući razlog volje postavljaju u zahtev za svojom srećom uopšte nisu moralne i ne mogu utemeljiti nikakvu vrlinu. Drugo je, međutim, *takođe nemoguće,* jer se svako praktičko povezivanje uzroka i posledicā u svetu, kao rezultat određenja volje, ne ravna prema moralnim nastrojenjima volje, nego prema poznavanju prirodnih zakona i fizičkoj moći da se oni upotrebe za svoje ciljeve. Shodno tome, ni najtačnijim pokoravanjem moralnim zakonima ne može se u svetu očekivati nikakva nužna i za najviše dobro dovoljna povezanost sreće sa vrlinom. Pošto je ostvarivanje najvišeg dobra koje tu povezanost sadrži u svom pojmu a priori nužan objekt naše volje i pošto je nerazlučno povezano s moralnim zakonom, to nemogućnost prvoga mora dokazivati i pogrešnost drugoga. Ako je, dakle, najviše dobro nemoguće prema praktičkim pravilima, onda i moralni zakon, koji zapoveda da se to najviše dobro ostvaruje, mora biti fantastičan i usmeren na prazne uobražene svrhe, dakle po sebi mora biti pogrešan.

II

KRITIČKO UKIDANJE ANTINOMIJE PRAKTIČKOG UMA

U antinomiji čistog spekulativnog uma nalazi se slična protivrečnost između prirodne nužnosti i slobode u kauzalitetu događaja u svetu. Ta protivrečnost je otklonjena na taj način što je dokazano da nije istinska protivrečnost kad se događaji, i sam svet u kome se događaju, smatraju (kao što i treba) samo kao pojave, pošto jedno isto delatno biće *kao pojava* (čak pred svojim sopstvenim unutrašnjim čulom) ima kauzalitet u čulnom svetu koji je u svako doba primeren prirodnom mehanizmu, a s obzirom na isti događaj, ukoliko delatna osoba sebe istovremeno smatra *noumenom* (čistom inteligencijom u njenom vremenski neodredljivom postojanju), može da sadrži od-

ređujući razlog tog kauzaliteta prema prirodnim zakonima, određujući razlog koji je sam slobodan od svakog prirodnog zakona.

Isto tako stvar stoji s antinomijom čistog praktičkog uma o kojoj je ovde reč. Prvi od dva stava — da težnja za srećom proizvodi osnov vrlog nastrojenja (tugendhafte Gesinnung) — *apsolutno* je *pogrešan;* ali drugi — da nastrojenost prema vrlini (Tugendgesinnung) nužno proizvodi sreću — *nije apsolutno* pogrešan, već samo ukoliko se ona smatra formom kauzaliteta u čulnom svetu i ako, prema tome, postojanje u čulnom svetu prihvatam kao jedini način egzistencije umnog bića; on je, dakle, samo *uslovno* pogrešan. Međutiim, pošto nemam samo pravo da svoje postojanje mislim i kao noumen u razumskom svetu, nego čak u moralnom zakonu imam čisto intelektualni određujući razlog svog kauzaliteta (u čulnom svetu), to nije nemoguće da moralnost nastrojenja, kao uzrok, ima, ako ne neposrednu, a ono ipak posrednu (posredstvom inteligibilnog tvorca prirode), i to nužnu povezanost sa srećom kao posledicom u čulnom svetu; ta povezanost, u prirodi koja je samo objekt čula, nikada ne može postojati drukčije doli slučajno, te ne može biti dovoljna za najviše dobro.

Dakle, najviše dobro, bez obzira na tu prividnu protivrečnost praktičkog uma samom sebi, jeste nužna najviša svrha moralno određene volje, istinski objekt praktičkog uma; jer, ono je praktički moguće, a maksime volje, koje se, što se tiče njihove materije, odnose na nj, imaju objektivnu realnost za koju se u početku čini da je ugrožena onom antinomijom što[106] se nalazila[107] u povezanosti moralnosti sa srećom prema nekom sveopštem zakonu, ali na osnovu pukog nesporazuma, jer se odnos između pojava smatrao odnosom stvari samih po sebi prema tim pojavama.

Kad vidimo da smo primorani da mogućnost najvišeg dobra, tog svim umnim bićima postavljenog cilja svih njihovih moralnih želja, tražimo u takvoj udaljenosti, naime u povezanosti s inteligibilnim svetom, onda mora biti čudnovato što su filozofi, kako starih tako i novih vremena, mogli otkriti da se sreća nalazi u priličnoj srazmeri s vrlinom već *u ovom životu* (u čulnom svetu), ili što su sebe mogli ubeđivati da su je svesni. Jer

[106] Vile je predložio da se Kantov tekst umetnu reci: »za koju se u početku čini da je ugrožena onom antinomijom što...« Prevedeno je prema njegovom predlogu.

[107] Umesto *getroffen,* Vering i Vile stavljaju *angetroffen,* kako je i ovde prevedeno.

kako *Epikur* tako i *stoičari* iznad svega su uzdizali sreću koja proizlazi iz svesti o vrlini u životu. Onaj prvi u svojim praktičkim propisima nije bio tako nisko nastrojen kao što bi se to moglo zaključiti iz principa njegove teorije, koji su mu bili potrebni za objašnjavanje a ne za delovanje, ili kako su ih mnogi tumačili zavedeni izrazom »naslada« (Wollust) stavljenim na mesto izraza »zadovoljenost« (Zufriedenheit), nego je on najnesebičnije vršenje dobra ubrajao u vrste uživanja najdublje radosti, a umerenost i obuzdavanje sklonosti, kao što ih uvek najstroži moralni filozof može zahtevati, spadali su u njegovu zamisao uživanja (Vergnügen) (on je pod tim razumevao uvek veselo srce); pri tom se Epikur od stoičara prvenstveno odvajao time što je to uživanje uzimao kao motiv, a to su ovi poslednji, i to s pravom, odbijali da čine. Jer, s jedne strane je vrli Epikur, kao još i sada mnogi moralno dobro nastrojeni ljudi, iako nisu dovoljno duboko razmislili o svojim principima, upao u pogrešku da već pretpostavlja vrlo *nastrojenje* kod osoba za koje je tek hteo da navede pobudu za vrlinu — i doista, pošten čovek se ne može smatrati srećnim ako pre toga nije svestan svog poštenja, jer bi ga kod tog nastrojenja ukori koje bi bio primoran da pri prestupima samom sebi upućuje zbog svog sopstvenog načina mišljenja i moralna samoosuda lišavali svakog uživanja prijatnosti, koju inače njegovo stanje može da sadrži). Ali, pitanje je: usled čega tek postaju mogući takvo nastrojenje i način mišljenja da se ceni vrednost svog postojanja? — jer se pre to a u subjektu ne bi nalazilo još nikakvo osećanje za neku moralnu vrednost uopšte. Naravno, čovek se, ako je vrli a da u svakoj radnji nije svestan svog poštenja, neće radovati životu, ma koliko mu bila naklonjena sreća u fizičkom stanju života; ali da bismo čoveka najpre načinili vrlim, dakle još pre no što on tako visoko oceni moralnu vrednost svoje egzistencije — možemo li mu hvaliti duševni mir koji će proizići iz svesti o poštenju, za koje on, ipak, nema nikakvog smisla?

S druge strane, međutim, ovde uvek leži razlog za grešku *vitium subreptionis* i tako reći optičke iluzije u samosvesti o onome što se *čini*, za razliku od onoga što se *oseća*, koju ni najiskusniji čovek ne može potpuno da izbegne. Moralno nastrojenje je, *neposredno putem zakona*, nužno povezano sa svešću o određenju volje. No, svest o određenju moći žudnje uvek je razlog dopadanja što ga izaziva radnja koja se time proizvodi; ali to zadovoljstvo, to dopadanje samo po sebi, nije određujući razlog radnje, nego je neposredno određenje volje jedino pu-

tem uma, osnov osećanja zadovoljstva, i to određenje ostaje čisto praktičko, a ne estetsko određenje moći žudnje. Pošto to određenje iznutra vrši upravo isto dejstvo podsticanja na delatnost kao što bi to učinilo osećanje prijatnosti koje se očekuje od željene radnje, to mi ono što sami činimo olako smatramo nečim što osećamo samo trpno i moralnu pobudu prihvatamo kao čulni podsticaj, kao što se to obično događa u takozvanoj varci čula (ovde unutrašnjeg čula). To je nešto veoma uzvišeno u ljudskoj prirodi da neposredno pomoću čistog zakona uma bude određena za radnje i da čak varku, ono subjektivno te intelektualne odredljivosti volje, smatra nečim estetskim i posledicom nekog posebnog čulnog osećanja (jer bi intelektualno osećanje značilo protivrečnost). Takođe je veoma važno da se obrati pažnja na tu osobinu naše ličnosti i da se, što se najbolje može, kultiviše dejstvo uma na to osećanje. Međutim, čovek se takođe mora čuvati da se neistinitim veličanjem tog moralnog određujućeg razloga kao pobude, tako reći kao nekom lažnom folijom, ne ponizi i ne unakazi prava pobuda, säm zakon, time što mu se osećanja posebnih radosti podmeću kao razlozi (koji su, ipak, samo posledice). Poštovanje, a ne zadovoljstvo ili uživanje sreće, jeste, dakle, nešto o čemu nije mogućno nikakvo *prethodno* osećanje koje je umu stavljeno u osnovu (jer bd ono u svako doba bilo estetsko i patološko): kao[108] svest o neposrednom primoravanju volje pomoću zakona jedva je analogon osećanju zadovoljstva, budući da ono u odnosu prema moći žudnje čini upravo isto, ali iz drugih izvora; međutim, tim načinom predstavljanja se jedino može postići ono što se traži, naime da se radnje ne događaju samo prema dužnosti (shodno prijatnim osećanjima) nego iz dužnosti, što mora da bude istinska svrha svakog moralnog obrazovanja.

Zar čovek nema reči koja ne bi, kao reč »sreća«, označavala neki užitak (Genuß), a koja bi ipak pokazivala dopadanje vezano za egzistenciju tog užitka, analogon sreće koja nužno mora pratiti svest o vrlini? Da! Ta reč je *samozadovoljnost* (Selbstzufriedenheit), koja u svom pravom značenju uvek navešćuje samo negativno dopadanje vezano za vlastitu egzistenciju, u kome je čovek svestan da mu ništa nije potrebno. Sloboda i svest o njoj kao moći da se čovek s nepokolebljivim nastrojenjem pokorava moralnom zakonu jeste *nezavisnost* od *sklonosti,* bar kao određujućih (ako ne kao *aficirajućih)* motiva

[108] Umesto »kao«, Natorp predlaže »dakle«, a Kerbah »i«. Ovde je prevedeno prema Kelermanu, koji stavlja: »ist als ... kaum ein Analogon«.

naše žudnje, te je, ukoliko sam nje svestan prilikom izvršavanja svojih moralnih maksima, jedini izvor nepromenljive zadovoljnosti koja je s njom nužno povezana i koja ne počiva ni na kakvom posebnom osećanju. Ta zadovoljnost se može nazvati intelektualnom zadovoljnošću. Estetska zadovoljnost (a ona se tako netačno naziva) koja počiva na zadovoljavanju sklonosti, ma koliko one bile tanano izmudrovane, nikada ne može biti adekvatna onome što čovek o tome misli. Jer, sklonosti se menjaju, razrastaju se s povlađivanjem koje doživljavaju, i uvek ostavljaju još veću prazninu od one koju je čovek mislio da ispuni. Otuda su one umnom biću uvek *neugodne,* pa ako i ne može da ih odbaci, one mu ipak nameću želju da ih se oslobodi. Čak sklonost ka onome što je primereno dužnosti (na primer prema dobročinstvu) može, istina, veoma olakšati delotvornost *moralnih* maksima, ali ne može da je ostvari. Jer, u njoj sve mora da bude zasnovano na predstavi zakona kao određujućeg razloga ako radnja treba da sadrži ne samo *legalitet* nego i *moralitet.* Bilo da je valjana ili ne, sklonost je šlepa i ropska, a um, tamo gde je reč o moralnosti, mora predstavljati ne samo njenog staratelja nego se, ne obazirući se na sklonosti, kao čisti praktički um potpuno sam mora brinuti za svoj sopstveni interes. Čak osećanje sažaljenja i milostivog saučešća, ako prethodi razmišljanju o tome šta je dužnost i ako postane određujući razlog, neugodno je i samim dobronamernim osobama, jer dovodi njihove promišljene maksime u zabludu i uzrokuje želju da ga[109] se oslobode i da jedino budu podvrgnute zakonodavnom umu.

Odavde se može razumeti kako kod čoveka svest o toj moći čistog praktičkog uma pomoću dela (vrline) može da proizvede svest o nadmoći nad čovekovim sklonostima, a time, dakle, svest o nezavisnosti od njih, prema tome i o nezadovoljenosti koja ih uvek prati, dakle negativno dopadanje izazvano njegovim stanjem, to jest *zadovoljenost* koja je, u svom izvoru, zadovoljenost svojom osobom. Na takav način (naime indirektno) sama sloboda postaje podobna za užitak, koji se ne može zvati sreća jer ne zavisi od pozitivnog uplitanja nekog osećanja, a istinu govoreći, ne može se zvati ni *blaženost,* jer ne sadrži potpunu nezavisnost od sklonosti i potreba; no, taj užitak je ipak sličan blaženosti, ukoliko se, bar njegovo određenje volje, može smatrati slobodnim od njegovog uticaja, te je, prema

[109] Forlender je predložio da se *ihrer* zameni sa *seiner,* što bi se odnosilo na »osećanje«. Usvojili smo Forlenderov predlog.

tome, bar po svom poreklu, analogan samodovoljnosti koja se može pridavati samo najvišem biću.

Iz ovog rešenja antinomije čistog praktičkog uma sledi da se u praktičkim načelima, bar kao mogućna, može zamisliti neka prirodna i nužna povezanost između svesti o moralnosti i očekivanja njoj srazmeme sreće kao njene posledice (ali se zato, naravno, još ne može saznati i uvideti), a da je, naprotiv, nemoguće da načela traženja sreće mogu ostvariti moralnost, da, dakle, *vrhovno dobro* (kao prvi uslov najvišeg dobra) sačinjava moralnost, a sreća, naprotiv, sačinjava doduše njegov drugi element, ali ipak tako da je ona samo moralno uslovljena, a ipak nužna posledica moralnosti. *Najviše dobro* je jedino u tom podređivanju celokupan objekt čistog praktičkog, uma, koji taj objekt sebi nužno mora predstaviti kao mogućan jer je zapovest čistog praktičkog uma: da se za njegovo ostvarivanje pridonese sve što je moguće. Međutim, pošto mogućnost takve povezanosti onoga što je uslovijeno sa njegovim uslovom potpuno pripada natčulnom odnosu stvari i pošto prema zakonima čulnog sveta nikako ne može da bude data, iako praktička posledica te ideje, naime radnje koje smeraju na to da ostvare najviše dobro pripadaju čulnom svetu: to ćemo mi pokušati da pnikažemo osnove te mogućnosti, prvo, s obzirom na ono što je neposredno u našoj moći, a zatim, drugo, u onome što nam um, kao dopunu naše nemoći, pruža (prema praktičkim principima — nužno) za mogućnost najvišeg dobra i što nije u našoj moći.

III

O PRIMATU ČISTOG PRAKTIČKOG UMA U NJEGOVOJ POVEZANOSTI SA SPEKULATIVNIM UMOM

Pod primatom između dve ili više umom povezanih stvari razumem prednost jedne stvari da bude prvi određujući razlog povezanosti sa svima ostalim. U užem praktičkom značenju, on znači prednost interesa jedne stvari ukoliko je njemu (koji se ni pred jednim drugim ne može zapostaviti) podređen interes druge stvari. Svakoj moći duše može se pridati neki *interes,* to jest princip što sadrži uslov pod kojim se jedino unapređuje vršenje te moći. Kao moć principa, um određuje interes svih duševnih snaga, ali svoj interes određuje sam sebi. Interes njegove spekulativne upotrebe sastoji se u *saznanju* objekta do najviših principa a priori, a interes njegove praktičke upotrebe u određivanju *volje s* obzirom na poslednju i

potpunu svrhu. Ono što je uopšte potrebno za mogućnost upotrebe uma, naime da njegovi principi i tvrdnje ne smeju međusobno protivrečiti, ne sačinjava deo njegovog interesa, nego je uslov da se um uopšte ima; u njegov interes ubraja se samo proširivanje, a ne puka saglasnost sa samim sobom.

Ako praktički um ne srne ništa drugo da prihvati i misli kao dato osim onoga što mu je *spekulativni* um sam za sebe mogao da pruži iz svog saznanja, onda spekulativni um ima primat. Međutim, pretpostavi li se da praktički um sam za sebe ima prvobitne principe a priori, sa kojima bi nerazdvojno bile povezane izvesne teorijske pozicije, a koji bi se ipak oslobađali svakog mogućeg uvida spekulativnog uma (mada mu, istina, i ne bi morali protivrečiti), onda je pitanje koji je interes vrhovni (ne koji bi morao uzmaci, jer jedan drugome ne protivreče nužno): da li spekulativni um, koji ništa[110] ne zna o svemu onome što mu praktički naređuje da prihvati, mora preuzeti te stavove i pokušati da ih, iako su za njega transcendental, ujedini sa svojim pojmovima kao tuđim, na njega prenetim posedom; ili da li on ima pravo da tvrdoglavo sledi svoj sopstveni izdvojeni interes i da, po *Epikurovoj* kanonici, kao prazno mudrovanje odbija sve ono što svoju objektivnu realnost ne može potvrditi pomoću očiglednih primera koji se postavljaju u iskustvu, ma koliko to bilo protkano interesom praktičke (čiste) upotrebe, a po sebi ne bi bilo protivrečno teorijskom umu prosto zato što interesu spekulativnog uma stvarno pričinjava štetu, ukidajući granice koje je sam sebi postavio i prepuštajući ih svakom besmislu ili bezumlju uobrazilje.

Doista, ukoliko bi praktički um kao patološki uslovljen, to jest ukoliko bi interes sklonosti kao pretežan[111] pod čulnim principom sreće bio postavljen kao osnova, onda se to uopšte ne bi moglo zahtevati od spekulativnog uma. *Muhamedov* raj ili stapajuće sjedinjavanje *teozofa* i *mističan* s božanstvom, onako kako to odgovara svačijem ukusu, nametnuli bi umu svoje čudovišnosti, i bilo bi isto tako dobro nemati nikakav um nego ga na takav način prepustiti svim sanjarijama. Međutim, ako. čisti um za sebe može da bude praktički i ako to stvarno jeste, kako to dokazuje svest o moralnom zakonu, onda je to ipak uvek samo jedan te isti um koji, bilo sa teorijskog ili sa praktičkog

[110] U prvom, četvrtom, petom i šestom izdanju i kod Hartenštajna reč »ništa« nedostaje.

[111] Umesto *bloß vorwaltend,* Vering je predložio *als vorwaltend.* Njegov predlog smo prihvatili.

gledišta sudi prema principima a priori. Tu je jasno da on, ako njegova moć u prvom slučaju i nije dovoljna da potvrdno odredi izvesne stavove, koji mu, pri svemu tome, baš i ne protivreče, te iste stavove, čim *nerazdvojno* pripadaju *praktičkom interesu* čistog uma, mora prihvatiti, istina kao njemu stranu ponudu koja nije izrasla na njegovom tlu, ali koja je ipak dovoljno potvrđena, te mora pokušati da ih uporedi i poveže sa svim onim što on kao spekulativni um ima u svojoj vlasti, ipak se zadovoljavajući time da to nisu njegova saznanja, ali da su ipak proširenja njegove upotrebe u nekom drugom, naime u praktičkom pogledu, što nipošto nije suprotno njegovom interesu koji se sastoji u ograničavanju spekulativne lakomislenosti.

Prema tome, u povezanosti čistog spekulativnog uma sa čistim praktičkim umom u jedno saznanje ovaj poslednji ima *primat,* nretpostavljajući, naime, da ta povezanost nije *slučajna* i proizvoljna, nego a priori zasnovana na samom umu, dakle *nužna.* Naime, bez tog podređivanja nastala bi protivrečnost uma samom sebi; jer, kad bi naprosto bilo ravnopravno stavljeni jedan pored drugoga (koordinisani), onda bi se onaj prvi strogo zatvarao u svoje granice i od ovog drugog ne bi ništa primao na svoje tie, dok bi ovaj drugi ipak nastojao da se rasprostre preko svega i da u svoje granice, tamo gde to iziskuje njegova potreba, obuhvati spekulativni um. Međutim, da bude podređen spekulativnom umu i da, prema tome, preobrne poredak, to se uopšte ne može zahtevati od čistog praktičkog uma, jer je svaki interes na kraju krajeva praktički, te je čak interes spekulativnog uma samo uslovljen, a potpun je jedino u praktičkoj upotrebi.

IV

BESMRTNOST DUŠE KAO POSTULAT ČISTOG PRAKTIČKOG UMA

Ostvarivanje najvišeg dobra u svetu jeste nužni objekt volje koja je odredijiva pomoću moralnog zakona. Međutim, u toj volji je *potpuna primerenost* nastrojenja moralnom zakonu vrhovni uslov najvišeg dobra. Prema tome, ta primerenost isto tako mora biti mogućna kao i njen objekt, jer je sadržana u istoj zapovesti — da se taj objekt ostvaruje. No, potpuna primerenost volje moralnom zakonu jeste *svetost,* savršenstvo, za koje ni u jednom trenutku svog postojanja nije sposobno nijedno umno biće čulnog sveta. Pošto se, međutim, ta svetost ipak

zahteva kao praktički nužna, to se ona može naći samo u *progresu* ka onoj potpunoj primerenosti, progresu koji ide u *beskonačnost.* Prema principima čistog praktičkog uma nužno je da se takvo praktičko napredovanje pretpostavi kao realni objekt naše volje.

Međutim, taj beskonačni progres mogućan je samo pod pretpostavkom *beskonačno* trajne *egzistencije* i ličnosti istog umnog bića (koja se naziva besmrtnošću duše). Dakle, najviše dobro je praktički moguće samo pod pretpostavkom besmrtnosti duše; prema tome, besmrtnost duše je, kao nerazdvojno povezana s moralnim zakonom, *postulat* čistog praktičkog uma (pod kojim razumem teorijski stav, ali koji se kao takav ne može dokazati ukoliko nerazdvojno pripada *praktičkom,* zakonu koji a priori važi bezuslovno).

Stav o moralnom određenju naše prirode — da se samo napredovanjem koje ide u beskonačnost može stići do potpune primerenosti moralnom zakonu — od najveće je koristi ne samo s obzirom na sadašnje dopunjavanje nemoći spekulativnog uma nego i s obzirom na religiju. Kad taj stav nedostaje, moralni zakon se ili sasvim ponižava u svojoj *svetosti,* budući da ga čovek kvari uzimajući ga tobože kao da je *oprostiv* (indulgentan) i tako primeren našoj lagodnosti, ili se takođe njegov poziv, a ujedno i očekivanje, zateže do nedostižnog određenja, naime do nadanog potpunog sticanja svetosti volje, gubeći se u zanesenjačkim, samosaznanju sasvim protivrečnim *teozofskim* snovima; i jednim i drugim samo se sprečava neprestana *težnja* ka tačnom i potpunom pokoravanju strogoj, nepopustljivoj, a ipak ne idealnoj nego istinskoj zapovesti uma. Za umno a konačno biće mogućan je samo progres u beskonačnost, od nižih ka višim stepenima moralnog savršenstva. *Beskonačno biće,* za koje uslov vremena nije ništa, vidi u tom nizu koji je za nas beskrajan, potpunu primerenost moralnom zakonu, a svetost, koju njegova zapovest nepopustljivo zahteva da bi čovek bio saobrazan njegovoj pravednosti u sudelovanju koje ono svakome određuje u najvišem dobru, može se u potpunosti naći u jednom jedinom intelektualnom opažaju postojanja umnih bića. Ono što stvorenju može da pripadne jedino u pogledu nade u to sudelovanje bila bi svest o njegovom oprobanom nastrojenju da se iz svog dosadašnjeg napredovanja od rđavog ka moralno-boljem, i iz nepromenljive odluke koja mu je na taj način postala poznata, nada u njegovo dalje neprekidno nastavljanje dokle god dosezala njegova egzistencija, čak i preko ovog

života*, i da tako — doduše nikada ovde ili u nekom doglednom budućem trenutku svog postojanja, nego samo u beskonačnosti svog trajanja (koju samo Bog može da obuhvati) — bude potpuno adekvatna njegovoj volji (bez popustljivosti ili praštanja koje se ne slaže s pravednošću).

V

POSTOJANJE BOGA KAO POSTULAT ČISTOG PRAKTIČKOG UMA

Moralni zakon je u prethodnoj analizi doveo do praktičkog zadatka koji se propisuje bez ikakve potpore od strane čulnih pobuda, samo pomoću čistog uma, naime doveo je do nužne potpunosti prvog i najglavnijeg dela najvišeg dobra, *moralnosti,* i pošto se navedeni zadatak potpuno može resiti samo u večnosti — do postulata *besmrtnosti.* Taj isti zakon mora isto tako nezainteresovano, na osnovu samog nepristrasnog uma, voditi i do mogućnosti drugog elementa najvišeg dobra, to jest do *sreće* primerene pomenutoj moralnosti, naime do pretpostavke nekog uzroka koji je adekvatan toj posledici, odnosno on mora postulirati *egzistenciju Boga* kao nužno pripadnu mogućnosti najvišeg dobra (koji objekt naše volje je nužno povezan s moralnim zakonodavstvom čistog uma). Mi ćemo tu povezanost uverljivo prikazati.

Sreća je stanje umnog bića u svetu kome u celini njegove egzistencije *sve ide po želji i volji,* te dakle počiva na saglasnosti prirode s celom njegovom svrhom, a isto tako sa suštinskim određujućim razlogom njegove volje. Moralni zakon kao

* U*verenje o* nepromenljivosti njegovog nastrojenja u napredovanju ka dobru čini se da je ipak po sebi nemoguće za neko stvorenje. Hrišćanska doktrina zbog toga i dopušta da to uverenje jedino potiče iz istog duha koji prouzrokuje posvećivanje, to jest tu čvrstu odluku, a s njom i svest o istrajnosti u moralnom progresu. Međutim, i prirodno je da onaj ko je svestan da je dugi deo svog života, do njegovog kraja, istrajao u napredovanju ka boljem, i to na osnovu pravih moralnih motiva, sme sebi da stvara utešnu nadu, iako ne izvesnost, da će pri tim načelima istrajati i u egzistenciji koja je produžena preko ovog života. I mada on u svojim sopstvenim očima ovde nikada nije pravedan, niti se uz nadani budući porast svog prirodnog savršenstva, a s njim i svojih dužnosti, ikada tome sme nadati, on se ipak može nadati u *blaženu* budućnost u tom napredovanju, koje, mada se tiče cilja odgođenog u beskonačnost, za Boga ipak predstavlja posed; jer, to je izraz kojim se um služi da označi potpuno *dobro,* koje je nezavisno od svih slučajnih uzroka sveta i koje je, kao i *svetost,* isto tako ideja koja može biti sadržana samo u beskonačnom progresu i njegovom totalitetu; stvorenje ga, dakle, nikada ne postiže potpuno.

zakon slobode zapoveda na osnovu odredujućih razloga koji treba da budu potpuno nezavisni od prirode i njene saglasnosti s našom moći žudnje (kao pobuda); međutim, delatno umno biće u svetu ipak nije u isto vreme uzrok sveta i same prirode. Prema tome, moralni zakon ne sadrži ni najmanji razlog za nužnu povezanost između moralnosti i njoj srazmerne sreće jednog bića koje svetu pripada kao deo i koje je stoga od njega zavisno; to biće upravo zato ne može svojom voljom da bude uzrok te prirode i da je, što se toče njegove sreće, sopstvenim snagama potpuno usaglasi sa svojim praktičkim načelima. Pa ipak, takva povezanost se u praktičkom zadatku čistog uma, to jest u nužnom radu na najvišem dobru, postulira kao nužna: mi *treba* da nastojimo da ostvarujemo najviše dobro (koje, dakle, ipak mora biti mogućno). Tako se *postulira* i postojanje uzroka celokupne prirode, različitog od prirode, koji bi sadržavao osnov saglasnosti sreće sa moralnošću. Međutim, taj vrhovni uzrok treba da sadrži osnov saglasnosti prirode ne samo sa zakonom volje umnih bića nego i sa predstavom tog *zakona,* ukoliko ga ta bića sebi postavljaju kao *vrhovni određujući razlog volje,* dakle ne samo s običajima prema formi nego i s njihovom moralnošću kao njihovim motivom, to jest s njihovim moralnim nastrojenjem. Prema tome, najviše dobro u svetu mogućno je samo ukoliko se pretpostavi vrhovni uzrok[112] prirode koji ima kauzalitet primeren moralnom nastrojenju. Biće, pak, koje je sposobno za radnje prema predstavi zakona, jeste *inteligencija* (umno biće), a kauzalitet takvog bića prema toj predstavi zakona jeste njegova *volja.* Dakle, vrhovni uzrok prirode, ukoliko se za najviše dobro mora pretpostaviti, jeste biće koje je pomoću *razuma* i *volje* uzrok (dakle, tvorac) prirode, to jest *B o g.* Prema tome, postulat mogućnosti *najvišeg izvedenog dobra* (najboljeg sveta) istovremeno je postulat stvarnosti *najvišeg iskonskog dobra,* naime egzistencije Boga. Za nas je bila dužnost da ostvarujemo najviše dobro, dakle ne samo pravo nego i s dužnošću kao potrebom povezana nužnost da pretpostavimo mogućnost tog najvišeg dobra; a to, pošto se događa samo pod uslovom postojanja Boga, njegovu pretpostavku nerazdvojno povezuje s dužnošću, to jest moralno je nužno da se pretpostavi postojanje Boga.

Ovde zacelo treba primetiti da je ta moralna nužnost *subjektivna,* to jest potreba, a ne *objektivna;* to jest sama dužnost; jer, nikako ne može biti dužnost da se pretpostavi egzistencija neke stvari (pošto se to tiče samo teorijske upotrebe uma). Pod

[111] Reč »uzrok« dodao Grilo.

tim se takođe ne razume da je prihvatanje postojanja Boga *kao osnove svake obaveznosti uopšte* nužno (jer ta osnova, kako je dovoljno dokazano, počiva jedino na autonomiji samog uma). Ovde dužnosti pripada samo rad na stvaranju i unapređivanju najvišeg dobra u svetu, čija se mogućnost, prema tome, može postulirati. Međutim, naš um nalazi da se mogućnost najvišeg dobra ne može zamisliti drukčije doli pod pretpostavkom jedne najviše inteligencije. Prihvatanje njenog postojanja povezano je, dakle, sa svešću o našoj dužnosti, mada sama ta pretpostavka pripada teorijskom umu. Jedino u pogledu teorijskog uma može se ta pretpostavka, posmatrana kao osnov objašnjenja, zvati *hipoteza,* ali se s obzirom na shvatijivost objekta (najvišeg dobra), koji nam je ipak zadat pomoću moralnog zakona, dakle neke potrebe u praktičkom pogledu, može zvati *vera,* i to čista *umna vera,* pošto je samo čisti um (kako po svojoj teorijskoj tako i praktičkoj upotrebi) izvor iz kojeg izvire ta vera.

Sad se iz ove *dedukcije* može razumeti zašto *grčke* škole nikada nisu mogle da dođu do rešenja svog problema o praktičkoj mogućnosti najvišeg dobra: to je zbog toga što su uvek samo pravilo upotrebe, koju volja čovekova čini od slobode, smatrale jedinim i za sebe jedino dovoljnim njenim osnovom, a da im, po njihovom mišljenju, za to nije bilo potrebno postojanje Boga. Istina, grčke škole su dobro uradile što su princip morala utvrdile nezavisno od tog postulata, sam za sebe, jedino na osnovu odnosa uma prema volji, i što su ga, prema tome, načinile *vrhovnim* praktičkim uslovom najvišeg dobra; ali to zato nije bio *ceo* uslov njegove mogućnosti. *Epikurovci* su, doduše, bili prihvatili potpuno pogrešan princip morala za vrhovni, naime princip sreće, i kao zakon mu podmetnuli maksimu proizvoljnog izbora prema sklonosti svakog čoveka; ali su oni ipak dovoljno *konsekventno* postupali u tome što su svoje najviše dobro isto tako, naime srazmerno niskosti svog načela, ponizili i što nisu očekivali veću sreću od one koja se može steći putem ljudske razboritosti (čemu takođe pripadaju uzdržljivost i umerenost sklonosti), a ta sreća, kao što se zna, mora ispasti dosta jadna i prema okolnostima vrlo različita, čak i ne računajući izuzetke koje su njihove maksime neprestano morale dopuštati i koji te maksime čine neprikladnim za zakone. *Stoičari* su, naprotiv, sasvim tačno bili izabrali svoj vrhovni praktički princip, naime vrlinu, kao uslov najvišeg dobra. Međutim, pošto su stepen vrline koji je potreban za njen čisti zakon predstavljali kao potpuno dostižan u ovom životu, to nisu samo moralnu moć *čoveka* pod imenom *mudraca* pro-

tegli preko svih granica njegove prirode i prihvatili nešto što protivreči svakom ljudskom saznanju, nego čak nisu hteli da dopuste ni to da drugi *sastavni deo* koji prvenstveno pripada najvišem dobru, naime sreća, važi kao poseban predmet ljudske moći žudnje, nego su svog *mudraca,* nalik na neko božanstvo, u svesti o izvrsnosti njegove osobe učinili sasvim nezavisnim od prirode (s obzirom na njegovu zadovoljnost) time što su ga izlagali, doduše, nevoljama života, ali ga njima nisu podvrgavali (istovremeno ga prikazujući i kao slobodnog od zla). Tako su stvarno ispustili drugi element najvišeg dobra, ličnu sreću, jer su ga postavili samo u delovanje i zadovoljenost svojom ličnom vrednošću, te ga, dakle, nisu uključili u svest o moralnom načinu mišljenja — u čemu bi, međutim, mogli biti dovoljno opovrgnuti glasom svoje sopstvene prirode.

Doktrina hrišćanstva*, čak i ako se ne posmatra kao reli-

* Obično se smatra da hrišćanski propis morala, sa stanovišta njegove čistote, nije ni u kakvoj prednosti pred moralnim pojmom stoičara; međutim, razlika između njih je, ipak, veoma vidljiva. Stoički sistem je svest o duševnoj snazi napravio stožerom oko kojeg bi trebalo da se okreću sva moralna nastrojenja, i mada su njegove pristaše, doduše, govorili o dužnostima, čak ih i sasvim dobro određivali, oni su, ipak, pobudu i pravi određujući razlog volje uzimali kao uzdignutost načina mišljenja nad nižim pobudama čula koje su moćne samo zbog slabosti duše. Prema tome, vrlina kod njih bese izvestan heroizam *mudraca* koji se uzdiže iznad životinjske prirode čoveka. Taj heroizam je njemu samom dovoljan, — drugima, doduše, propisuje dužnosti, ali je sam iznad njih uzvišen[113] i nije podvrgnut nikakvom iskušenju prestupa moralnog zakona. Međutim, oni sve to ne bi mogli učiniti da su taj zakon predstavili u čistoti i strogosti, kao što to čini propis j evanđelja. Ako pod *idejom* razumem savršenstvo kome u iskustvu ne može da bude dato ništa adekvatno, onda moralne ideje zato nisu ništa transcendentno, to jest takve o kojima čak ni pojam ne bismo mogli dovoljno odrediti, ili za šta je neizvesno da mu uopšte odgovara neki predmet, kao što ideje odgovaraju spekulativnom umu, nego kao uzori praktičkog savršenstva bivaju neophodan putokaz moralnog ponašanja i istovremeno *merilo upoređivanja.* Ako sad *hrišćanski moral* razmotrim sa njegove filozofske strane, onda bi se on, upoređen sa idejama grčkih škola, pojavljivao ovako: ideje *kiničara, epikurovaca, stoičara* i *hrišćana*[114] jesu: *prirodna jednostavnost, razboritost, mudrost* i *svetost.* S obzirom na put da se do njih dođe, grčki filozofi su se međusobno razlikovali po tome što su kiničari nalazili da je za to dovoljan običan *ljudski razum,* a ovi drugi da je dovoljan samo *put nauke,* dakle i jedni i drugi su ipak nalazili da je za to dovoljna puka *upotreba prirodnih snaga.* Pošto svoj propis (kao što to i mora da bude) ustanovljuje tako čisto i nepopustljivo, hrišćanski moral oduzima čoveku pouzdanje da

[113] prvo, četvrto, peto i šesto izdanje, umesto *erhaben* (»uzvišen«), kako smo preveli, ima *erhoben* (»uzdignut«),

[114] prvo, četvrto, peto i šesto izdanje ima jedninu: »hrišćanina«.

gijska doktrina, u ovoj stvari daje pojam najvišeg dobra (carstva božjeg) koji jedino udovoljava najstrožem zahtevu praktičkog uma. Moralni zakon je svet (nepopustljiv) i zahteva svetost morala, iako je svako moralno savršenstvo do kojeg čovek može doći uvek samo vrlina, to jest zakonito nastrojenje iz *poštovanja* zakona, dakle svest o stalnoj sklonosti ka prestupu tog zakona, ili bar ka tome da mu se oduzme njegova čisto ta. to jest ka tome da se umešaju mnogi nepravi (ne moralni) motivi za pokoravanje zakonu, dakle samopoštovanje koje je povezano s poniznošću. Prema tome, s obzirom na svetost koju zahteva hrišćanski zakon, stvorenju ne preostaje ništa drugo doli napredovanje u beskonačnost, ali on upravo zato stvorenju i daje pravo na nadu u njegovo trajanje koje ide u beskonačnost. *Vrednost* nastrojenja *potpuno* primerenog moralnom zakonu jeste beskonačna, jer nikakva moguća sreća u sudu njegovog mudrog i svemoćnog delioca nema drugog ograničenja osim nepostojanja primerenosti umnih bića njihovoj dužnosti. Međutim, moralni zakon za sebe ipak *ne obećava* nikakvu sreću; jer ona, prema pojmovima o prirodnom poretku uopšte, nije nužno povezana s pokoravanjem tom zakonu. Hrišćansko učenje o moralu popunjava to nepostojanje (drugog neophodnog sastavnog dela najvišeg dobra) prikazivanjem sveta u kome se umna bića celom dušom posvećuju moralnom zakonu, kao *carstva božjeg* u kome priroda i moral, pomoću svetog tvorca koji omogućava izvedeno najviše dobro, stupaju u harmoniju, koja je svakome od njih, samom za sebe, tuđa. *Svetost* morala im se već u ovom životu pokazuje kao putokaz, a njoj srazmerno dobro, *blaženosti* predstavlja im se kao u večnosti dostižna, jer *svetost* mora biti uzor njihovog ponašanja u svakom stanju, dok je napredovanje ka njoj mogućno i nužno već u ovom životu. Međutim, *blaženost* pod imenom sreće uopšte se ne može dostići na ovom svetu (onoliko koliko zavisi od naše moći), te stoga postaje samo predmet nade. Bez obzira na to, sâm hrišćanski princip *morala* ipak nije teološki (dakle heteronomija), nego je autonomija čistog praktičkog uma samog za sebe, pošto spoznaju Boga i njegove volje ne čini osnovom tih zakona, već

tom propisu, bar ovde u životu, bude potpuno adekvatan, ali ga[115] ipak ponovo podiže time što se, ako delamo onako dobro kao što je u našoj *moći*, možemo nadati da će nam ono što nije u našoj moći doći s druge strane, znali mi na koji način ili ne. *Aristotel* i *Platon* su se razlikovali jedino u pogledu *porekla* naših moralnih pojmova.

[115] Natorp predlaže da se umesto es, kao što smo preveli i što se odnosi na reč »pouzdanje«, stava Ihn, što bi se odnosilo na reč »čovek«.

samo osnovom dolaženja do najvišeg dobra pod uslovom pokoravanja tim zakonima. On čak ni njihove željene posledice ne uzima kao istinsku *pobudu* za pokoravanje tim zakonima, nego samo kao predstavu dužnosti, a u vernom pridržavanju dužnosti se jedino sastoji dostojnost sticanja tih posledica.

Na taj način moralni zakon, pomoću pojma najvišeg dobra kao objekta i krajnje svrhe čistog praktičkog uma, vodi *religiji, to jest saznanju svih dužnosti kao božjih zapovesti, ne kao sankcija, to jest samovoljnih*[116]*; samih za sebe slučajnih*[116] *naredbi tuđe volje,* nego kao suštastvenih *zakona* svake slobodne volje same za sebe. Međutim, ti zakoni se ipak moraju smatrati kao zapovesti najvišeg bića, jer se samo od moralno savršene (svete i milostive), a istovremeno i svemoćne volje možemo nadati najvišem dobru. Moralni zakon nam stavlja u dužnost da to najviše dobro postavimo kao predmet svoje težnje i da tako, putem saglasnosti s tom voljom, dospemo[117] do njega. Stoga i ovde sve ostaje nesebično i zasnovano samo na dužnosti, a da se kao pobude ne smeju uzimati za osnovu strah ili nada, koji, kad postanu principi, poništavaju celokupnu moralnu vrednost radnji. Moralni zakon zapoveda da najviše moguće dobro u svetu učinim sebi poslednjim predmetom sveg ponašanja. Međutim, ne mogu se nadati da ću to učiniti drukčije do jedino pomoću saglasnosti svoje volje sa voljom svetog i milostivog tvorca sveta; i mada je u pojmu najvišeg dobra kao pojmu celine — u kome se najveća sreća zamišlja kao u najtačnijoj srazmeri povezna s najvećom merom moralnog (u stvorenjima mogućeg) savršenstva — sadržana i *moja lična sreća,* ona ipak nije određujući razlog volje koja je upućena na ostvanivanje najvišeg dobra, nego je određujući razlog moralni zakon (koji, naprotiv, moju neograničenu žudnju za srećom strogo ograničava na uslove).

Stoga ni moral, istinu govoreći, nije učenje o tome kako sebe treba da *usrećimo,* nego kako treba da postanemo *dostojni* sreće. Samo onda kad se tome pripoji religija, rađa se i nada da ćemo doći do sreće u onoj meri u kojoj smo pazili na to da je ne budemo nedostojni.

Neko je *dostojan* posedovanja neke stvari ili nekog stanja kad je činjenica da je on poseduje saglasna s najvišim dobrom.

[116] Kod Kanta stoji: *willkürliche* (»samovoljne«)... *zufällige* (»slučajne«), što je Hartenštajn korigovao stavljajući *willkürlicher... zufälliger.* Tako je i ovde prevedeno.

[117] Kelerman predlaže *erlangen* (»dosegnemo«) umesto *gelangen,* kako smo mi preveli.

Sad se lako može uvideti da svaka dostojnost zavisi od moralnog ponašanja, jer ono u pojmu najvišeg dobra sačinjava uslov ostalog (što pripada stanju), naime sudelovanja u sreći. Odavde pak sledi: da se s moralom po sebi nikada ne sme postupati kao s *učenjem o sreći;* to jest kao s uputstvom da se dođe do sreće; jer, moral ima posla samo sa umnim uslovom *(conditio sine qua non)* sreće, a ne sa sredstvom za njeno sticanje. Međutim, kad je moral (koji samo nameće dužnosti, a ne daje pravila sebičnim željama) potpuno izložen, tek se onda — pošto je probuđena želja koja se zasniva na zakonu da se ostvaruje najviše dobro (da se do nas dovede carstvo božje), a ta želja pre toga nije mogla da iskrsne ni u jednoj sebičnoj duši, i pošto je radi nje napravljen korak ka religiji — učenje o moralu može nazvati i učenjem o sreći; pošto nada u to pre svega započinje samo s religijom.

Iz toga se takođe može videti: da se, ako se pita za *poslednju svrhu Boga* u stvaranju sveta, ne sme imenovati *sreća* umnih bića u njemu, nego *najviše dobro,* koje pomenutoj želji tih bića dodaje još jedan uslov, naime taj da budu dostojna sreće, to jest dodaje *moralnost* tih istih umnih bića. Samo moralnost sadrži merilo prema kome se ta bića jedino mogu nadati da će, vođena rukom *mudrog* tvorca, doći do sreće. Jer, kako *mudrost,* posmatrana teorijski, znači *saznanje najvišeg dobra,* a posmatrana praktički, *primerenost volje najvišem dobru,* to se najvišoj samostalnoj mudrosti ne može pridavati svrha koja bi se zasnivala samo na *dobroti.* Jer njeno dejstvo (s obzirom na sreću umnih bića) može se misliti samo pod ograničavajućim uslovima saglasnosti sa *svetošću** njegove volje primerene najvišem iskonskom dobru. Stoga su oni koji su svrhu stvaranja postavili u slavu božju (pretpostavljajući da se ova ne zamišlja antropomorfistički, kao želja da bude veličana) začelo pogodili najbolji dzraz. Jer Boga ništa više ne slavi od onoga što je na svetu najvrednije cenjenja — poštovanje njegove zapovesti,

* Pri tom, da bih označio istinski karakter tih pojmova, primećujem još samo ovo: iako se Bogu pridaju različna svojstva, čiji je kvalitet prikladan i za stvorenja, samo što se kod Boga dižu do najvišeg stepena, na primer, moć, znanje, prisutnost, dobrota itd., pod nazivima svemoći, sveznanja, sveprisutnosti, beskrajne dobrote itd., ipak postoje tri svojstva koja se isključivo, a ipak bez dodatka veličine, pridaju Bogu, i koja su sva skupa moralna: on je *jedini svet, jedini blažen, jedini mudar,* jer ti pojmovi već podrazumevaju neograničenost. Prema redu tih svojstava on je, dakle, i *sveti zakonodavac* (i stvoritelj), *milostivi vladar* (i hranitelj) i *pravedni sudija* — tri svojstva koja u sebi sadrže sve ono čime Bog postaje predmet religije i primereno kojima se metafizička savršenstva sama od sebe dodaju u umu.

pokoravanje svetoj dužnosti koju nam nameće njegov zakon, kad njegova divna mera dođe do toga da se tako lep poredak ovenča odgovarajućom srećom. Ako ga ovo poslednje (da upotrebimo ljudski jezik) čini dostojnim ljubavi, onda je on na osnovu onog prvog predmet obožavanja (adoracije). Istina, ljudi delima dobročinstva čak mogu steći ljubav, ali samo njima nikad ne mogu steći poštovanje, tako da im najveće dobročinstvo čini čast jedino na taj način što se vrši prema dostojnosti.

Da je u poretku svrha čovek (a s njim svako umno biće) *svrha sama po sebi,* to jest da ga niko nikada (čak ni Bog) ne sme upotrebiti samo kao sredstvo a da pri tom u isto vreme ne bude säm svrha, da, dakle, *čovečnost* u našoj osobi nama samima mora biti sveta, to sad sledi od sebe, jer je čovek subjekt *moralnog zakona,* dakle onoga što je po sebi sveto, radi čega se i u saglasnosti s čim se nešto uopšte može nazvati svetim. Jer, taj moralni zakon zasniva se na autonomiji naše volje kao slobodne volje, koja se istovremeno po svojim opštim zakonima nužno mora moći da slaže s onom voljom kojoj treba da se *podvrgne.*

VI

O POSTULATIMA ČISTOG PRAKTIČKOG UMA UOPSTE

Svi ti postulati polaze od načela moraliteta, koje nije postulat nego zakon pomoću kojeg um neposredno[118] određuje volju. Ova volja, upravo stoga što je tako određena, kao čista volja zahteva te nužne uslove pokoravanja svome propisu. Ti postulati nisu teorijske dogme, već *pretpostavke* u nužno praktičkom smislu. Prema tome, oni ne[119] proširuju spekulativno saznanje, ali idejama spekulativnog uma uopšte (posredstvom njihovog odnosa prema onome što je praktičko) daju objektivnu realnost i daju im pravo da budu pojmovi. Spekulativni um ne bi inače mogao sebi prisvojiti pravo ni da samo potvrdi mogućnost tih pojmova.

Ti postulati jesu postulati *besmrtnosti, slobode* posmatrane pozitivno (kao kauzaliteta bića ukoliko ono pripada inteligibilnom svetu) i *postojanja Boga. Prvi* proističe iz praktički nužnog uslova primerenosti trajanja radi potpunosti ispunjavanja moralnog zakona; *drugi* proističe iz nužne pretpostavke neza-

[118] Kant: »posredno«. Ispravio Hartenštajn.

[119] U originalu nedostaje negacija. Nju je, međutim, već sam Kant uneo u svoj primerak knjige.

visnosti od čulnog sveta i moći određivanja svoje volje prema zakonu inteligibilnog sveta, to jest slobode; *treći* proističe iz nužnosti uslova za takav inteligibilni svet, da bi on bio najviše dobro, na osnovu pretpostavke o najvišem samostalnom dobru, to jest o postojanju Boga.

Težnja ka najvišem dobru, koja je posredstvom poštovanja moralnog zakona nužna, kao i pretpostavka njegove objektivne realnosti, koja iz toga proističe, pomoću postulata praktičkog uma vodi, dakle, do pojmova koje je spekulativni um, istina, mogao da izloži kao zadatke, ali koje nije mogao da reši. Dakle, vodi 1) do onog pojma za čije rešavanje um nije mogao da učini ništa drugo osim *paralogizama* (naime besmrtnosti), jer mu je nedostajala odlika istrajnosti da bi psihološki pojam nekog poslednjeg subjekta, koji se duši nužno pridaje u samosvesti, dopunio realnom predstavom supstancije, što praktički um izvršava pomoću postulata trajanja koje se zahteva za primerenost moralnom zakonu u najvišem dobru kao celokupnoj svrsi praktičkog uma. 2) Ta težnja vodi onome od čega je spekulativni um sadržavao samo *antinomiju,* čije je rešenje mogao temeljiti jedino na pojmu koji se problematično, doduše, može misliti, ali koji je za njega, prema njegovoj objektivnoj realnosti, nedokaziv i neodredljiv, naime sadržavao je *kosmološku* ideju inteligibilnog sveta i svest o našem postojanju u njemu, posredstvom postulata slobode (čiju realnost on pokazuje pomoću moralnog zakona, a s njim istovremeno i zakon inteligibilnog sveta, na koji je spekulativni um mogao samo da upućuje, ali njegov pojam nije mogao da odredi). 3) Ta težnja onome što je spekulativni um, istina, mogao misliti, ali što je kao puki transcendentalni *ideal* morao ostaviti neodređenim, *teološkom* pojmu prabića, pribavlja značaj (sa praktičkog gledišta, to jest kao uslovu mogućnosti objekta volje određene moralnim zakonom) kao vrhovnom principu najvišeg dobra u inteligibilnom svetu pomoću moralnog zakonodavstva koje u njemu ima moć.

Međutim, da li se na takav način naše saznanje pomoću čistog praktičkog uma zaista proširuje, i da li je ono što je za spekulativni um bilo *transcendentno,* u praktičkom umu *imanentno?* Svakako, ali *samo u praktičkom pogledu.* Jer, mi na taj način ne saznajemo, istina, ni prirodu svoje duše, ni inteligibilni svet, ni najviše biće prema onome što su oni sami po sebi, nego imamo samo pojmove o njima sjedinjene u *praktičkom* pojmu *najvišeg dobra* kao objektu naše volje, i to potpuno a priori pomoću čistog uma, ali samo posredstvom moralnog

zakona, a takođe samo u odnosu prema njemu s obzirom na objekt što ga on neizostavno zahteva. Kako je sama sloboda mogućna i kako čovek sebi treba teorijski i pozitivno da predstavi tu vrstu kauzaliteta — to se ne saznaje na taj način, nego se samo saznaje da takva sloboda jeste, postulirana pomoću moralnog zakona i radi njega. Tako stvar stoji i sa ostalim idejama koje ljudski razum nikada neće istražiti prema njihovoj mogućnosti, ali ih takođe nikakva sofisterija — da one nisu istinski pojmovi — nikada neće otrgnuti od uverenja čak i najobičnijeg čoveka.

VII

KAKO JE MOGUĆE MISLITI PROŠIRIVANJE ČISTOG UMA U PRAKTIČKOM SMISLU, A PA SE U ISTO VREME NE PROŠIRI NJEGOVO SAZNANJE KAO SPEKULATIVNO?

Mi ćemo na ovo pitanje, da ne bismo postali suviše apstraktni, odmah odgovoriti primenom na slučaj koji je pred nama. — Da bi se čisto saznanje *praktički* proširilo, mora biti dat neki cilj a priori, to jest neka svrha kao objekt (volje) koji se nezavisno od svih teorijskih[120] načela, pomoću (kategoričkog) imperativa koji neposredno određuje volju, predstavlja kao praktički nužan; a to je u ovom slučaju *najviše dobro.* Ono, međutim, nije moguće ako se ne pretpostave tri teorijska pojma (za koje se, pošto su samo čisti pojmovi uma, ne može naći nikakav odgovarajući opažaj, dakle na teorijskom putu nikakva objektivna realnost), naime: sloboda, besmrtnost i Bog. Dakle, praktičkim zakonom koji iziskuje egzistenciju najvišeg dobra koje je moguće u svetu postulira se mogućnost tih objekata čistog spekulativnog uma, objektivna realnost koju im ovaj poslednji nije mogao da obezbedi; na taj način teorijsko saznanje čistog uma svakako zadobija neko povećanje, koje se, međutim, sastoji samo u tome što se pojmovi, za taj um inače problematični (koji se samo mogu zamišljati), sada asertorično proglašavaju za takve kojima stvarno pripadaju objekti, jer je praktičkom umu neizbežno potrebna njihova egzistencija za mogućnost njegovog, i to praktički apsolutno nužnog objekta najvišeg dobra, te na taj način teorijski um dobij a pravo da ih pretpostavi. Međutim, to proširivanje teorijskog uma nije nikakvo proširivanje spekulacije, to jest da se on sada u *teorijskom pogledu* pozitivno upotrebljava. Jer, pošto je pri tom praktički

[120] Kant: »teoloških«. Ispravka Hartenštajnova. Grilo smatra da treba: »teleoloških«.

um učinio samo to da su navedeni pojmovi realni i da stvarno imaju svoje (moguće) objekte, a da nam se pri tom ne daje ništa od njihovih opažaj a, onda nikakav sintetički stav nije mogućan na osnovu te njihove priznate realnosti. Prema tome, to otkriće nam ni najmanje ne pomaže u spekulativnom pogledu, ali nam začelo pomaže s obzirom na praktičku upotrebu čistog uma za proširivanje tog našeg saznanja. Pomenute tri ideje spekulativnog uma još nisu po sebi nikakva saznanja; ipak, to su (transcendentne) *misli* u kojima nema ničeg nemogućeg. One sad pomoću apodiktičkog praktičkog zakona, kao nužni uslovi mogućnosti onoga što nam taj zakon zapoveda da *načinimo objektom,* dobijaju objektivnu realnost, to jest taj zakon nas upućuje na to *da te ideje imaju objekte,* a ipak ne može da pokaže kako se njihov pojam odnosi na neki objekt, te to još i nije saznanje *tih objekata;* jer, na taj način se o njima ništa ne može sintetički suditi, niti se teorijski može odrediti njihova primena. Prema tome, od njih se ne može načiniti nikakva teorijska upotreba uma, u kojoj se, strogo uzevši, sastoji sve njegovo spekulativno saznanje. Međutim, ipak se na taj način teorijsko saznanje — *istina, ne tih objekata,* ali uma uopšte — proširilo utoliko što su pomoću praktičkih postulata navedenim idejama bili *dati objekti,* budući da je time jedna naprosto problematična misao najpre dobila objektivnu realnost. Dakle, to nije bilo nikakvo proširenje saznanja o *datim natčulnim predmetima;* ali je ipak bilo proširenje teorijskog uma i njegovog saznanja s obzirom na ono što je natčulno uopšte, utoliko ukoliko je on bio primoran da prizna *da takvi predmeti postoje* a da ih ne može bliže odrediti, da, prema tome, ne može proširiti samo to saznanje o objektima (koji su mu sad bili dati iz praktičkog razloga i samo za praktičku upotrebu). Cisti teorijski um, za koji su sve navedene ideje transcendentne i bez objekta, ima, dakle, na tom povećanju da zahvali jedino svojoj čistoj praktičkoj moći. Pomenute ideje postaju ovde *imanentne* i *konstitutivne* time što su one osnovi mogućnosti da se *ostvari nužni objekt* čistog praktičkog uma (najviše dobro), pošto su bez toga *transcendentne* i pošto su samo *regulativni* principi spekulativnog uma koji mu ne zapovedaju da izvan iskustva pretpostavi neki nov objekt, nego samo da njegovu upotrebu u iskustvu približi potpunosti. Međutim, kad um' jednom zadobije to povećanje, onda će on, kao spekulativni um (u stvari, samo za osiguranje svoje praktičke upotrebe), s pomenutim idejama početi da postupa negativno, to jest ne proširujući ih, nego ih razjašnjujući, da bi, s jedne strane, sprečio

antropomorfizam kao izvor *supersticije,* ili prividno proširenje navedenih pojmova pomoću tobožnjeg iskustva, a, s druge strane, da bi sprečio *fanatizam* koji to proširenje obećava putem natčulnog opažanja ili takvih osećanja; sve su to smetnje praktičkoj upotrebi čistog uma, a njihovo uklanjanje, prema tome, svakako pripada proširivanju našeg saznanja u praktičkom pogledu, ne protivrečeći mu, a istovremeno priznajući da um u spekulativnom pogledu na taj način nije ni najmanje dobio.

Za svaku upotrebu uma s obzirom na neki predmet zahtevaju se čisti pojmovi razuma *(kategorije),* bez kojih se nikakav predmet ne može misliti. Oni se za teorijsku upotrebu uma, to jest za teorijsko saznanje, mogu primeniti samo ukoliko im se istovremeno za osnovu uzme opažaj (koji je uvek čulan), te, dakle, samo zato da bi se pomoću njega predstavio neki objekt mogućeg iskustva. No, ono što bih ovde pomoću kategorija morao da mislim da bih ga saznao jesu ideje uma koje ne mogu biti date ni u kakvom iskustvu. AU, ovde i nije reč o teorijskom saznanju objekata tih ideja, nego samo o tome da one uopšte imaju objekte. Tu realnost pribavlja čisti praktički um, a pri tom teorijski um ne treba da čini ništa drugo do da pomoću kategorija samo *misli* navedene objekte, što je, kako smo inače jasno pokazali, začelo sasvim moguće a da opažaj i nije potreban (ni čulni ni natčulni), pošto kategorije svoju postojbinu i poreklo imaju u čistom razumu, nezavisno i pre svakog opažanja, jedino kao moći da se misli. One uvek znače samo neki objekt uopšte, *ma na koji način nam bio dat.* No, kategorijama, ukoliko treba da budu primenjene na pomenute ideje, nije, istina, moguće u opažanju dati nikakav objekt, ali im je ipak — time *što je takav objekt stvaran,* što, dakle, kategorija kao čista misaona forma ovde nije prazna nego dobija značenje pomoću objekta koji praktički um nesumnjivo predočava u pojmu najvišeg dobra — dovoljno osigurana *realnost pojmova* koji su potrebni radi mogućnosti najvišeg dobra, a da tim povećanjem ipak ne prouzrokuje ni najmanje proširivanje saznanja prema teorijskim načelima.

Ako se, dalje, ove ideje o Bogu, inteligibilnom svetu (carstvu božjem) i besmrtnosti određuju pomoću predikata koji su uzeti iz naše sopstvene prirode, onda se to određenje ne srne smatrati ni kao čulno *prikazivanje* tih čistih ideja uma (antropomorfizmi) ni kao transcendentno saznanje *natčulnih* predmeta; jer, ti predikati nisu drugi do razum i volja, i to posmatrani u međusobnom odnosu, kao što se moraju misliti u mo-

ralnom zakonu, dakle samo ukoliko se od njih može načiniti čista praktička upotreba. U tom slučaju se apstrahuje od svega ostalog što tim pojmovima psihološki pripada, to jest ukoliko te svoje moći *u njihovom upražnjavanju* posmatramo empirijski (na primer da je razum čovekov diskurzivan, da su, dakle, njegove predstave misli a ne opažaji, da one u vremenu slede jedna za drugom, da je njegova volja uvek povezana sa zavisnošću zadovoljenosti od egzistencije njenog predmeta i tako dalje, što u najvišem biću ne može tako da bude); i tako od pojmova pomoću kojih zamišljamo čisto razumsko biće ne preostaje ništa više nego što je upravo potrebno za mogućnost da zamišljamo moralni zakon — dakle, saznanje Boga, istina, ali samo praktičkom pogledu; na taj način, ako pokušamo da to saznanje proširimo do teorijskog saznanja, dobij amo njegov razum koji ne misli nego *opaža,* volju, koja je usmerena na predmete od čije egzistencije ni najmanje ne zavisi njena zadovoljenost (neću ni da spominjem transcendentalne predikate, kao na primer veličinu egzistencije, to jest trajanje — koje, međutim, ne postoji u vremenu kao jedinom sredstvu za nas mogućem da postojanje predstavimo kao veličinu): same osobine o kojima ne možemo da stvorimo sebi nikakav pojam podesan za *saznanje* predmeta i na taj način budemo poučeni da se navedeni pojmovi nikada ne mogu upotrebiti za neku *teoriju* o natčulnim bićima, te da, prema tome, na taj način uopšte ne mogu utemeljiti neko spekulativno saznanje, ograničavajući svoju upotrebu jedino na izvršavanje moralnog zakona.

Ovo što je upravo rečeno tako je očevidno i tako se jasno može delom dokazati da čovek spokojno može izazvati sve tobožnje *prirodne bogoslovske učenjake* (čudno ime)* da naznače makar samo jednu osobinu koja određuje taj njihov predmet (izvan naprosto ontoloških predikata), možda osobinu razume ili volje, za koju se ne bi moglo neosporno dokazati da nam, kad se iz nje izdvoji sve ono što je antropomorfističko, preostaje samo puka reč, a da se s njom ne može povezati ni najmanji pojam posredstvom kojeg bi se čovek mogao nadati da će

* *Učenost* je, u stvari, samo ukupnost *istorijskih* nauka. Shodno tome, samo se učitelj objavljene teologije može zvati *bogoslovski učenjak.* Međutim, kad bi čovek i onoga ko je u posedu umnih nauka (matematike i filozofije) hteo da nazove učenjakom, iako bi to protivrečilo već značenju reci (koje u učenost uvek ubraja samo ono što se sasvim mora *naučiti* i što se, dakle, samo od sebe ne može izmisliti pomoću uma), onda bi začelo filozof, sa svojom spoznajom Boga kao pozitivnom naukom, bio suviše jednostavna figura da bi zbog toga mogao biti nazvan *učenjakom.*

proširiti teorijsko saznanje. Međutim, s obzirom na ono što je praktičko, ipak nam od osob na razuma i volje preostaje još pojam odnosa, kome praktički zakon (koji a priori određuje upravo taj odnos razuma prema volji) pribavlja objektivnu realnost. Ako se to jednom dogodilo, onda se pojmu objekta moralno određene volje (pojmu najvišeg dobra), a s njim i uslovima njegove mogućnosti — idejama o Bogu, slobodi i besmrtnosti — takođe daje realnost, ali uvek samo s obzirom na izvršavanje moralnog zakona (ni za kakvu spekulativnu svrhu).

Posle ovih napomena lako je naći i odgovor na važno pitanje: *da li je pojam o Bogu pojam koji pripada fizici* (dakle i metafizici, koja u opštem značenju sadrži samo čiste principe a priori one prve), *ili je pojam koji pripada moralu? Objašnjavati* prirodne pojave ili njihovu promenu, ako se tu pribegava Bogu kao tvorcu svih stvari, svakako da nije nikakvo fizičko objašnjenje, i svagda je priznanje da je čovek pri kraju sa svojom filozofijom, jer je primoran da prihvati nešto o čemu inače sam nema nikakvog pojma, kako bi mogao da stvori pojam o mogućnosti onoga što vidi pred očima. Međutim, od saznanja *ovog* sveta doći pomoću metafizike do pojma o Bogu i do dokaza njegove egzistencije *na osnovu sigurnih zaključaka,* nemoguće je zato što bismo ovaj svet morali saznati kao najsavršeniju moguću celinu. Radi toga bismo morali saznati sve moguće svetove (da bismo ih mogli uporediti s ovim), dakle morali bismo biti sveznajući kako bismo rekli da je svet bio mogućan samo pomoću *Boga* (kako moramo zamisliti taj pojam). Međutim, apsolutno je nemoguće da se egzistencija tog bića sazna iz samih pojmova, jer je svaki egzistencijalni stav — to jest onaj koji o nekom biću o kome stvaram pojam kaže da ono egzistira — sintetički stav, to jest takav pomoću koga izlazim izvan tog pojma i o tom biću kažem više nego što je u pojmu bilo mišljeno: naime da tom pojmu *u razumu* odgovara još jedan predmet *izvan razuma,* što je, očigledno, nemoguće izvesti nekim zaključkom. Dakle, umu preostaje samo jedan jedini postupak da dođe do tog saznanja, da naime kao čisti um, polazeći od vrhovnog principa svoje čiste praktičke upotrebe (budući da je ona i tako usmerena samo na *egzistenciju* nečega kao posledice uma), odredi svoj objekt. A tu se ne samo u njegovom neizbežnom zadatku, naime u nužnoj usmerenosti volje na najviše dobro, pokazuje nužnost da se takvo biće pretpostavi s obzirom na mogućnost tog dobra u svetu, nego se, što je najčudnovatije, pokazuje nešto što je sasvim nedostajalo napre-

dovanju uma na prirodnom putu, nadme *tačno određen pojam tog prabića.* Pošto mi poznajemo samo mali deo ovog sveta, a još manje možemo da ga uporedimo sa svim mogućim svetovima, to mi na osnovu njegovog poretka, svrhovitosti i veličine zacelo možemo zaključiti o njegovom *mudrom, milostivom, moćnom* itd. tvorcu, ali ne možemo zaključiti o tvorčevom *sveznanju; beskrajnoj dobroti, svemoći* itd. Isto tako se može priznati da čovek svakako ima pravo da taj neizbežni nedostatak popuni dozvoljenom, sasvim umnom hipotezom: da će naime, ako mudrost, dobrota itd. sjaje u tolikom mnoštvu delova koji se pokazuju našem bližem znanju, isto tako biti u svim ostalim, i da je, dakle, pametno da se tvorcu sveta prida svako moguće savršenstvo; ali to nisu *zaključci* pomoću kojih nešto zamišljamo o našem saznanju, nego samo prava koja nam se mogu dopustiti, a kojima je ipak potrebna još jedna druga preporuka da bismo ih mogli koristiti. Dakle, pojam o Bogu ostaje na empirijskom putu (fizike) uvek *pojam* o savršenstvu prvog bića, koji *nije tačno određen* da bi se mogao smatrati primerenim pojmu božanstva (ali se s metafizikom, u njenom transcendentalnom delu, ne može učiniti ama baš ništa).

Pokušaću da taj pojam uporedim s objektom praktičkog uma. Tu nalazim da ga[121] [tj. pojam] moralno načelo dopušta kao mogućnog samo pod pretpostavkom da postoji tvorac sveta koji poseduje *najviše savršenstvo.* On mora biti *sveznajući,* kako bi moje ponašanje saznao do najdublje unutrašnjosti mog nastrojenja u svim mogućnim slučajevima i za svako buduće vreme; mora biti *svemoguć,* kako bi mom ponašanju dodelio primerene posledice; isto tako *sveprisutan, večan,* i tako dalje. Prema tome, moralni zakon pomoću pojma najvišeg dobra, kao predmeta čistog praktičkog uma, određuje pojam prabića *kao najvišeg* bića, što nije mogao da učini fizički metod (i, dalje nastavljen, metafizički), dakle ceo spekulativni metod uma. Tako pojam o Bogu nije pojam koji prvobitno pripada fizici, to jest pojam za spekulativni um, nego pojam koji pripada moralu, a to isto se može reći i za ostale pojmove uma, o kojima smo napred raspravljali kao o postulatima tog uma u njegovoj praktičkoj upotrebi.

Ako se u istoriji grčke filozofije pre *Anaksagore* ne nalaze nikakvi jasni tragovi čiste umne teologije, onda to nije bilo iz razloga što je starijim filozofima nedostajalo razuma i saznanja da se putem spekulacije, bar uz pomoć potpuno umne

[121] Umesto *ihn,* što se odnosi na »pojam«, Natorp predlaže *es,* što bi se odnosilo na »objekt«.

hipoteze, uzdignu do toga; što je moglo biti lakše, šta prirodnije od misli koja se po sebi svakome ukazuje: da se umesto neodređenih stepena savršenstva različitih uzroka sveta pretpostavi jedan jedini umni uzrok koji ima *svo savršenstvo?* Međutim, njima se činilo da su zla u svetu suviše važni prigovori da bi sebe mogli smatrati ovlašćenim da postave jednu takvu hipotezu. Prema tome, oni su razum i saznanje pokazivali baš time što sebi nisu dopuštali takvu hipotezu i što su, štaviše, tražili ne bi li među prirodnim uzrocima našli svojstvo i moć koji su potrebni za prabiće. No, kad je taj oštroumni narod u istraživanjima bio napredovao dotle da filozofski razmatran čak moralne predmete o kojima su drugi narodi samo čavrljali, onda su tu najpre otkrili jednu novu potrebu, naime praktičku, koja nije propustila da im pruži određenje za pojam prabića, pri čemu je spekulativni um imao ulogu posmatrača, a najviše je još imao zaslugu da iskiti pojam koji nije izrastao na njegovom tlu i da, praćen potvrdama iz razmatranja prirode koje su se tek sad ispoljile, tobožnjim teorijskim umnim saznanjem podigne ne njegov ugled (koji je već bio utemeljen), nego, naprotiv, samo njegovu veličanstvenost.

Čitalac Kritike čistog spekulativnog uma će se iz ovih napomena potpuno uveriti u to kako je bila odveć potrebna, kako je za teologiju i moral bila korisna ona mukotrpna *dedukcija* kategorija. Jer, samo se na taj način može sprečiti da se one, ako se postave u čisti razum, s *Platonom* smatraju za urođene i da se na njima temelje transcendental preterani zahtevi za teorijama o onome što je natčulno, čemu se ne vidi kraj, a putem čega bi teologija postala čarobna lampa priviđenja; no, ako se smatraju stečenim, može se samo na taj način sprečiti da se s *Epikurom* svekolika i svaka njihova upotreba, čak upotreba u praktičkom pogledu, ne ograniči samo na predmete i određujuće razloge čula. Ali, sad to možemo, pošto je Kritika u onoj dedukciji dokazala, prvo, da kategorije nisu empirijskog porekla, nego da svoju postojbinu i izvor imaju a priori u čistom razumu; i *drugo,* da one, pošto se odnose *na predmete uopšte* nezavisno od opažanja tih predmeta, istina samo u primeni na *empirijske* predmete, ostvaruju *teorijsko saznanje,* a da ipak, primenjene na predmet koji je dat pomoću čistog praktičkog uma, služe za *određeno mišljenje onoga što je nat-*

čulno, ali samo utoliko ukoliko se ono određuje pomoću takvdh predikata koji nužno pripadaju čistoj, a priori datoj praktičkoj *svrsi* i njenoj mogućnosti. Spekulativno ograničavanje čistog uma i njegovo praktičko proširivanje dovode ga najpre u onaj *odnos jednakosti* u kome se um uopšte može svrhovito upotrebljavati, i taj primer bolje no ikoji drugi dokazuje da put ka *mudrosti,* ako treba da bude osiguran i da ne bude neprohodan ili ako ne treba da se na njemu izgubimo, kod nas ljudi neizbežno mora proći kroz nauku, u šta se — da ona vodi ka tom cilju — čovek može uveriti samo posle dovršenja nauke.

VIII

O PRIZNAVANJU ISTINITOSTI KOJE PROIZLAZI IZ POTREBE ČISTOG UMA

Potreba čistog uma u njegovoj spekulativnoj upotrebi vodi samo do *hipoteza,* a potreba čistog praktičkog uma vodi do *postulata;* jer, u prvom slučaju se od onoga što je izvedeno u nizu principa penjem onoliko visoko *koliko ja hoću,* i potreban mi je neki prvi princip[122] ne da onome što je izvedeno (na primer kauzalnoj povezanosti stvari i promena u svetu) dam objektivnu realnost, nego samo da svoj istraživački um, s obzirom na to što je izvedeno, potpuno zadovoljim. Tako pred sobom vidim poredak i svrhovitost u prirodi, i nemam potrebu da pristupim spekulaciji da bih se uverio u njihovu *stvarnost,* već je dovoljno da samo *pretpostavim neko božanstvo* kao njihov uzrok kako bih ih objasnio. Jer, pošto je zaključak od neke posledice na neki određeni uzrok, u prvom redu tako tačno i tako potpuno određen uzrok kakav treba da mislimo da je u Bogu, uvek nesiguran i neizvestan, takva pretpostavka ne može odvesti dalje nego do onog stepena mnenja koje je za nas ljude najrazumnije.* Nasuprot tome, na *dužnosti* zasnovana potreba

[122] U prvom, četvrtom, petom i šestom izdanju stoji: »neprincip«.

* Međutim, čak ni ovde ne bismo kao izgovor mogli izneti potrebu *uma* kad pred očima ne bismo imali problematičan, a ipak neizbežan pojam uma, naime pojam apsolutno nužnog bića. Taj pojam hoće da bude određen, a to je, ako se tome pridruži nagon za proširivanjem, objektivan razlog potrebe spekulativnog uma, name da se pojam nužnog bića, koje drugima treba da služi kao prvi princip, bliže odredi i da se, prema tome, ovo poslednje nečim okarakteriše. Bez takvih prethodnih nužnih problema ne postoje nakakve *potrebe,* bar ne potrebe *čistog uma;* ostale potrebe jesu potrebe *sklonosti.*

čistog *praktičkog* uma jeste da nešto (najviše dobro) učinim predmetom svoje volje kako bih ga ostvarivao svim svojim snagama; pri tom, međutim, moram pretpostaviti njegovu mogućnost, dakle i uslove te mogućnosti, naime Boga, slobodu i besmrtnost, jer ih pomoću svog spekulativnog uma ne mogu da dokažem, mada ne mogu ni da ih opovrgnem. Ta dužnost se zasniva na jednom, od ovih poslednjih pretpostavki naravno sasvim nezavisnom, za samog sebe apodiktički izvesnom, naime moralnom zakonu, te joj utoliko nije potrebna nikakva druga potpora teorijskog mnenja o unutrašnjoj prirodi stvari, o tajnom smeru svetskog poretka ili upravljača koji mu prethodi, da bi nas najpotpunije obavezala na bezuslovno zakonite radnje. Međutim, subjektivni efekat tog zakona, naime njemu primereno i pomoću njega nužno *nastrojenje* da se otvaruje praktički moguće najviše dobro, ipak pretpostavlja bar toliko da je to dobro *moguće.* U protivnom slučaju bilo bi praktički nemoguće da se teži objektu nekog pojma koji bi u osnovi bio prazan i bez objekta. No, ti postulati tiču se samo fizičkih ili metafizičkih uslova *mogućnosti* najvišeg dobra, rečju — uslova koji se nalaze u prirodi stvari, ali ne radi nekog proizvoljnog spekulativnog cilja, nego radi praktički nužne svrhe čiste umne volje, koje ovde ne *bira,* već se *pokorava* nepopustljivoj zapovesti uma koja svoj osnov, objektivno, ima u prirodi stvari, onako kako se one uopšte moraju prosuđivati pomoću čistog uma, te se ne zasniva na *sklonosti,* koja nipošto nije nadležna da u svrhu onoga što mi *želimo* naprosto iz *subjektivnih razloga* odmah pretpostavi da su sredstva za to moguća ili da je predmet čak stvaran. Prema tome, to je *apsolutno nužna potreba,* te svoju pretpostavku ne opravdava samo kao dopuštenu hipotezu nego kao postulat u praktičkom pogledu; ako se uzme da čisti moralni zakon strogo obavezuje svakoga kao zapovest (ne kao pravilo razboritosti), onda pošten čovek začelo sme da kaže: ja *hoću* da ima Boga, da moje postojanje na ovom svetu, i izvan prirodne povezanosti, ima još jedno postojanje u čistom svetu razuma i, konačno, da je moje trajanje beskonačno; ja ostajem pri tome i ne dopuštam da mi se ta vera oduzme; jer to je ono jedino gde moj interes, pošto od njega *ne smem* nimalo da odstupim, neizbežno određuje moj sud, ne obraćajući

pažnju na mudrovanja, ma koliko ja ne bio u stanju da na njih odgovorim ili da im suprotstavim verovatnija.*



Da bi se pri upotrebi jednog još tako neobičnog pojma kao što je pojam čiste praktičke umne vere, sprečila pogrešna tumačenja, neka mi bude dopušteno da dodam još jednu napomenu. — Gotovo da izgleda kao da se ovde sama umna vera navešćuje kao *zapovest,* naime da se najviše dobro prihvati kao moguće. Međutim, vera koja se zapoveda jeste besmislica. No. setimo li se raspravljanja o onome što se zahteva da bude pretpostavljeno u pojmu najvišeg dobra, opazićemo da se uopšte ne srne zapovedati da tu mogućnost pretpostavimo i da nikakva praktička nastrojenja ne traže da se ona *dopusti,* nego da nju spekulativni um mora priznati bez molbe; jer niko

* U *Nemačkom muzeju* od februara 1787. nalazi se rasprava veoma prefinjene i bistre glave, pok. Vicenmana[123] — čiju ranu smrt treba žaliti — u kojoj on osporava pravo da se iz neke potrebe zaključi c objektivnoj realnosti njenog predmeta; on njen predmet objašnjava primerom *zaljubljenog čoveka,* koji bi, budući da se strasno zaljubio u ideju lepote koja je samo njegovo priviđenje, hteo da zaključi da takav objekt negde stvarno egzistira. Ja mu u tome dajem potpuno za pravo u svim slučajevima gde je potreba zasnovana na *sklonosti,* koja čak ni za onoga ko je njome obuzet ne može nužno da postulira egzistenciju njenog objekta, a još manje sadrži vredan zahtev za svakoga, te je stoga samo *subjektivni* razlog želja. Međutim, ovde je to *umna potreba* koja proizlazi iz *objektivnog* određujućeg razloga volje, naime iz moralnog zakona koji nužno obavezuje svako umno biće i koji, prema tome, a priori daje pravo da se pretpostave njemu primereni uslovi u prirodi, te ove poslednje čini nerazdvojnim od potpune praktičke upotrebe uma. Dužnost je da prema svojoj najvećoj moći ostvarujemo najviše dobro; stoga ono, ipak, mora biti i moguće. Prema tome, za svako umno biće na svetu takođe je neminovno da pretpostavi ono što je nužno za objektivnu mogućnost najvišeg dobra. Pretpostavka je isto toliko nužna kao moralni zakon, s obzirom na koji ona jedino i važi.

[123] *Tomas Vicenman,* Jakobijev intimni prijatelj i istomišljenik, autor anonimno objavljenog spisa *Die Resultate der Jacobi 'sehen und Mendelssohn'sehen Philosophie, kritisch untersucht von einem Frey-willigen* (Leipzig, **1786).** Kant se na taj spis osvrnuo u raspravi *Was heisst: sich im Denken orientieren? (Berliner Monatsschrift,* Oct. 1786), na koju je Vicenman odgovorio raspravom *An den Herrn Professor Kant von dem Verfasser der Resultate Jacobi'schen und Mendelssohn' sehen Philosophie (Deutsches Museum,* 1787, I, 116—156). — Pominjanje Vicenmana vezano je za poznati spor između Mendelsona i Jakobija o Lesingovom spinozizmu.

ipak neće moći tvrditi da je dostojnost umnih bića na svetu da budu srećna, koja je saobrazna moralnom zakonu, po sebi *nemoguća* u povezanosti sa posedovanjem te sreće koja je srazmerna toj dostojnosti. S obzirom na prvi deo najvišeg dobra, naime moralnost, moralni zakon nam daje samo zapovest, a sumnjati u mogućnost tog sastavnog dela značilo bi isto što i sumnji podvrgnuti sam moralni zakon. Međutim, što se tiče drugog dela tog objekta, naime sreće koja je onoj dostojnosti potpuno saobrazna, nikako nije potrebna neka zapovest da se pretpostavi njena mogućnost *uopšte,* jer sam teorijski um nema ništa protiv toga; jedino *način kako* treba da zamislimo takvu harmoniju prirodnih zakona sa zakonima slobode sadrži u sebi nešto u pogledu čega nam pripada *izbor,* jer teorijski um o tome ništa ne odlučuje s apodiktičkom izvesnošću, a s obzirom na nj, može postojati moralni interes koji odlučuje.

Napred sam rekao da prema pukom prirodnom toku u svetu ne treba očekivati i smatrati mogućnom sreću koja je tačno saobrazna moralnoj vrednosti, i da se, prema tome, mogućnost najvišeg dobra s te strane može dopustiti samo pod pretpostavkom postojanja moralnog tvorca sveta. Ja sam namerno odugovlačio da ograničim taj sud na *subjektivne* uslove našeg uma, da bih ga najpre upotrebio tek onda kad način njegovog priznavanja istinitosti zatreba bliže odrediti. Zaista, pomenuta nemogućnost je *samo subjektivna,* to jest naš um nalazi da *mu je nemoguće* da prema pukom prirodnom toku učini shvatljivom tako tačno saobraznu i potpuno svrhovitu povezanost između dva događaja sveta koji se zbivaju prema tako različitim zakonima, mada on, istina, kao kod svega onoga što je i inače u prirodi svrhovito, ipak ne može da po opštim prirodnim zakonima dokaže ni nemogućnost te povezanosti, odnosno da je u dovoljnoj meri dokaže na osnovu objektivnih razloga.

Međutim, da bi odlučio u kolebanju spekulativnog uma, sad u igru ulazi presudni razlog druge vrste. Zapovest da se ostvaruje najviše dobro utemeljena je objektivno (u praktičkom umu), njegova mogućnost uopšte je isto tako utemeljena objektivno (u teorijskom umu, koji nema ništa protiv toga). Ali način na koji mi sebi treba da predstavimo tu mogućnost, da li po opštim prirodnim zakonima, bez mudrog tvorca koji prethodi prirodi, ili samo pod pretpostavkom da on postoji — to um ne može da odluči objektivno. Ovde se sad pokazuje *subjektivni* uslov uma: jedini način koji je za njega teorijski mogućan a za moralitet (koji zavisi od *objektivnog* zakona uma) jedino plodan jeste da se tačan sklad carstva prirode sa car-

stvom morala zamisli kao uslov mogućnosti najvišeg dobra. Pošto je ostvarivanje najvišeg dobra, dakle i pretpostavka njegove mogućnosti, *objektivno* (ali samo na osnovu praktičkog uma) nužno, a pošto se u isto vreme način na koji hoćemo da ga mislimo kao mogućno nalazi u našem izboru, u kome se, međutim, slobodan interes čistog praktičkog uma odlučuje za pretpostavku mudrog tvorca sveta: to je princip koji određuje naš sud u tome, doduše, *subjektivan* kao potreba, ali je, kao sredstvo ostvarivanja onoga što je *objektivno* (praktički) nužno, ujedno i osnov *maksime* priznavanja istinitosti u moralnom pogledu, *to jest čista praktička umna vera.* Ova vera, dakle, nije zapoveđena, nego je sama proizašla iz moralnog nastrojenja kao dobrovoljno, za moralnu (zapoveđenu) svrhu plodonosno i, sem toga, s teorijskom potrebom uma saglasno odredjenje našeg suda da se ona egzistencija pretpostavi i da se, dalje, upotrebi uma postavi kao osnov; prema tome, ona i kod onih koji su dobronamerni može katkad naići na kolebanje, ali nikada ne može naići na neverovanje.

IX

O SRAZMERI COVEKOVIH SAZNAJNIH MOCI KOJE SU MUDRO SAOBRA2ENE NJEGOVOM PRAKTIČKOM ODREĐENJU

Ako je ljudska priroda određena da stremi ka najvišem dobru, onda se mora pretpostaviti da je i mera njenih saznajnih moći, a pre svega njihov međusobni odnos, pogodna za tu svrhu. Međutim, Kritika čistog *spekulativnog* uma dokazuje najveću nedovoljnost tog uma da primereno svrsi reši najvažnije zadatke koji mu se postavljaju, mada ona, doduše, ne poriče nagoveštaje tog istog uma, koji su prirodni i koje ne treba prevideti, a isto tako ne poriče ni velike korake koje on može učiniti da bi se približio tom velikom cilju što mu je postavljen, ali ga sam za sebe, čak i uz pomoć najvećeg poznavanja prirode, nikada ne dostiže. Čini se dakle, da nas je ovde priroda samo *maćehinski* opremila jednom moći koja je potrebna našoj svrsi.

Ako se sad pretpostavi da je priroda u tome bila naklonjena našoj želji i da nam je dodelila onu sposobnost saznanja, ili prosvetljenost koju bismo rado hteli da imamo, ili za koju neki čak *uobražavaju* da je stvarno imaju — šta bi onda, najverovatnije, bila posledica toga? Ukoliko se u isto vreme ne bi promenila cela naša priroda, onda bi *sklonosti* koje svagda

ipak imaju prvu reč, najpre zahtevale svoje zadovoljenje, i to, povezane s umnim razmišljanjem, svoje najveće moguće zadovoljenje pod imenom *sreće;* moralni zakon bi potom progovorio, da bi te sklonosti održao u granicama koje im priliče i da bi ih čak sve zajedno podvrgao jednoj višoj svrsi koja se ne obazire ni na kakvu sklonost. Međutim, umesto spora koji sad moralno nastrojenje ima da vodi sa sklonostima, u kome se posle nekoliko poraza ipak postepeno može steći moralna jačina duše, *pred očima* bi nam neprekidno bili *Bog* i *večnost* sa svojom *strahotnom veličanstvenošću* (jer ono što možemo potpuno dokazati, u pogledu izvesnosti nam važi toliko kao da smo se u to očigledno uverili). Naravno, prestup zakona bi se izbegao, a ono što je zapoveđeno bi se izvršilo; ali pošto se *nastrojenje* na osnovu kojeg radnje treba da se događaju ne može uliti nikakvom zapovešću, a podstrekač delatnosti je tu odmah pri ruci i *spoljašnji je,* — pošto se, dakle, um ne mora najpre da uzdigne kako bi prikupio snagu za otpor protiv sklonosti putem žive predstave o dostojanstvu zakona — to bi se većina zakonitih radnji događala iz straha, samo malo njih iz nade, i nijedna iz dužnosti, a moralna vrednost radnji, od koje jedino zavisi vrednost osobe i samog sveta u očima najviše mudrosti, uopšte ne bi egzistirala. Ponašanje ljudi, dokle god bi njihova priroda ostala onakva kakva je sad, pretvorilo bi se tako u prost mehanizam, u kome bi, kao u marionetskoj igri, sve *gestikuliralo* kako valja, ali u figurama ipak ne bi bilo *nikakvog života.* No, pošto stvari s nama stoje sasvim drukčije, pošto mi uz sav napor našeg uma, imamo samo veoma nejasan i dvoznačan pogled u budućnost, pošto nam vladalac sveta dopušta da samo nagađamo o njegovom postojanju i njegovoj veličanstvenosti, dok, naprotiv, moralni zakon u nama, ništa nam sigurno ne obećavajući niti preteći, zahteva od nas nesebično poštovanje, a i to ipak tek onda kad je to poštovanje postalo delatno i vladajuće, tek onda i samo zbog toga dopuštajući nadu u carstvo natčulnog, a i tada još dosta zamagljeno: to može postojati istinsko moralno, zakonu neposredno posvećeno nastrojenje i umno stvorenje može postati dostojno sudelovanja u najvišem dobru, koje je primereno moralnoj vrednosti njegove osobe, a ne samo njegovim radnjama. Prema tome, i ovde bi začelo bilo tačno, — čemu nas, inače, dovoljno uči studij prirode i čoveka, — da nedostižna mudrost pomoću koje egzistiramo nije manje dostojna poštovanja u onome što nam je ukratila nego u onome što nam je omogućila da dobijemo.

KRITIKA PRAKTIČKOG UMA

Drugi deo

METODOLOGIJA ČISTOG PRAKTIČKOG UMA

Pod *metodologijom* čistog *praktičkog* uma ne može se razumeti način (kako u razmišljanju tako i predavanju) da se s čistim praktičkim načelima postupa s obzirom na njihovo *naučne* saznanje, što se inače na području *teorijskog* uma, istinu govoreći, jedino naziva metodom (jer je popularnom saznanju potreban neki *manir,* a nauci je potreban *metod;* to jest postupak *prema principima* uma pomoću kojeg raznovrsnost saznanja jedino može da postane *sistem).* Naprotiv, pod tom metodologijom se razume način na koji se zakonima čistog praktičkog uma može pribaviti *pristup* u ljudsku dušu, *uticaj* na njene maksime, to jest kako se objektivno praktički um može načiniti i subjektivno praktičkim.

Doduše, jasno je da se oni određujući razlozi volje koji maksime zapravo jedino čine moralnim i koji im daju moralnu vrednost, zatim neposredna predstava zakona i objektivno nužno pokoravanje njemu, — da se moraju predstaviti kao dužnost, kao istinske pobude radnji, jer bi bez toga, doduše, bio ostvaren *legalitet* radnji, ali ne i *moralitet* nastrojenja. Međutim, nije tako jasno, — štaviše, na prvi pogled svakome mora izgledati sasvim neverovatno, — da taj prikaz čiste vrline i subjektivno može imati *više moći* nad ljudskom dušom i da može poslužiti kao daleko jača pobuda da čak prouzrokuje taj legalitet radnji i da proizvede snažnije odluke da se zakonu iz čistog poštovanja prema njemu da prednost pred svakim drugim obzirom, nego što ih mogu prouzrokovati sve primamljivosti koje proizlaze[124] iz obmana uživanja i uopšte iz svega onoga što pripada sreći ili što ih ikada mogu da prouzrokuju

[124] Ova reč nedostaje u Kantovom tekstu. Nju je predložio Forlender.

sve pretnje bolom i nevoljama. Pa ipak, to je zaista tako, i kad stvari ne bi tako stajale s ljudskom prirodom, onda način predstavljanja zakona okolišenjem i sredstvima preporučivan ja nikada ne bi proizveo moralitet nastrojenja. Sve bi bilo čista dvoličnost, zakon bi mrzeli ili ga čak prezirali, ili bi ga se, i pored toga, ipak pridržavali iz sopstvene koristi. Slovo zakona (legalitet) nalazilo bi se u našim radnjama, ali se njegov[125] duh nikako ne bi nalazio u našim nastrojenjima (moralitet). Pošto se mi, uz sve svoje nastojanje, u svom sudu ipak ne možemo sasvim osloboditi od uma, to bismo se u sopstvenim očima neminovno morali pokazati kao nedostojni, izopačeni ljudi, čak i kad bismo pokušali da sebe za to poniženje pred unutrašnjim sudom smatramo obeštećenim time što bismo se naslađivali uživanjima što ih je, s naše strane prihvaćeni, prirodni ili božanski zakon, na osnovu naše zablude, povezao s mehanizmom njihove policije, koja bi se ravnala samo prema onome što čovek čini, ne brinući se za motive zašto to čini.

Istina, ne može se osporiti da su, kako bi se ili još neobrazovana ili podivljala duša tek dovela na put onoga što je moralno-dobro, potrebna neka pripremna uputstva da se ona namami posredstvom njene vlastite koristi ih da se zastraši posredstvom štete; ali čim je taj mehanizam, taj povodac, izvršio samo neko dejstvo, duši se apsolutno mora predstaviti čist moralni motiv, koji, ne samo time što je jedini koji utemeljuje karakter (praktički konsekventan način mišljenja prema nepromenljivim maksimama), nego i zato što čoveka uči da oseća svoje sopstveno dostojanstvo, daje duši snagu, koja je za nju neočekivana, da se otrgne od svake čulne privrženosti ukoliko bi ona da postane vladajuća, i da u nezavisnosti svoje inteligibilne prirode i duševnoj veličini za koju vidi da je određen nađe obilno obeštećenje za žrtve koje prinosi. Prema tome, mi ćemo pomoću posmatranja koja svako može izvršiti dokazati tu osobinu našeg duha, tu prijemljivost čistog moralnog interesa i, shodno tome, pokretačku snagu čiste predstave vrline, ako se ona kako valja predstavi ljudskom srcu, kao najmoćniju i, kad je reč o trajnosti i tačnosti u pokoravanju moralnim maksimama, jedinu pobudu za dobro; ipak, pri tom se u isto vreme mora napomenuti da to što ova razmatranja dokazuju samo stvarnost jednog takvog osećanja, a ne na taj način ostvareno moralno poboljšanje, ne nanosi štetu jedinom metodu da se pomoću same čiste predstave dužnosti objektivno praktički zakoni

[125] Kod Kanta je stajalo *derselben*. Nolte je stavio *desselben*, kake jle i ovde prevedeno.

čistog uma učine subjektivno praktičkim, i ni u kom pogledu ne dokazuje da je taj metod prazna fantazija. Jer, pošto taj metod još nikad nije bio korišćen, to ni iskustvo još ništa ne može da kaže o njegovom uspehu, nego se samo mogu zahtevati dokazi za prijemljivost takvih pobuda. Te dokaze ću sad ukratko izložiti i, prema tome, u nekoliko reci ocrtati metod utemeljivanja i kulture pravih moralnih nastrojenja.

Ako se obrati pažnja na tok razgovora u mešovitim društvima, onim koja se ne sastoje samo od učenjaka i mudraca nego i od poslovnih ljudi i žena, primetiće se da je u njima, osim pripovedanja i šale, prisutna još jedna razonoda, naime vežbanje u rasuđivanju: jer pripovedanje, ako cilja da kaže nešto novo, i time pobudi interesovanje, ubrzo se iscrpe, a šala lako obljutavi. Međutim, od svih rasuđivanja nema nijednog koje kod osoba kojima svako mudrovanje ubrzo dosadi izaziva veće odobravanje i u društvo unosi više živosti od rasuđivanja o *moralnoj vrednosti* ove ili one radnje kojom treba da bude utvrđen karakter neke osobe. Oni koji inače smatraju suvoparnim i mučnim sve ono što je u teorijskim pitanjima suptilno i istančano, ubrzo se pridružuju razgovoru ako je reč o tome da se utvrdi moralna sadržina neke ispričane, dobre ili rđave, radnje, i tako su tačni, tako istančani, tako suptilni, da će izmisliti sve ono što bi u tim radnjama moglo da umanji čistotu namere i, prema tome, stepen vrline, kako se to od njih, inače, ne očekuje ni za jedan objekt spekulacije. U tim rasuđivanjima se često može videti kako se pojavljuje karakter samih osoba koje sude o drugima, od kojih se neke čine osobito blagonaklone, budući da poglavito sude o pokojnicima, braneći od svih ponižavajućih prigovora nečistote ono dobro što se pripoveda o ovom ili onom njihovom delu, i konačno braneći celokupnu moralnu vrednost osobe od prigovora pritvorstva i potajne zlobe, dok drugi, naprotiv, više misle na optužbe i okrivljavanja, da bi tu vrednost osporili. Ipak, ovima poslednjim se ne može uvek pripisati namera da iz svih primera o ljudima hoće sasvim da uklone vrlinu kako bi na taj način od nje napravili prazno ime, nego je to često samo dobronamerna strogost u određivanju prave moralne sadržine prema nekom nepopustljivom zakonu, a taština se u onome što je moralno, upoređena s tim zakonom a ne s primerima, veoma smanjuje, te se poniznost možda ne samo uči, već nju svako oseća pri oštrom samoispitivanju. Pa ipak, kod branilaca čistote namere u datim slučajevima najčešće se može videti da bi oni, tamo gde ona za sebe ima pretpostavku čestitosti, rado hteli da izbrišu

i najmanju mrlju, motivisani time da se vrlina, kad bi se svim primerima osporila istinitost i svim ljudskim vrlinama porekla čistota, na kraju ne bi smatrala čak ni prostim priviđenjem, a tako bi se svaka težnja ka njoj potcenjivala kao prazno cifranje i lažna taština.

Ja ne znam zašto vaspitači omladine već odavno nisu upotrebili tu sklonost uma da se on u praktičkim pitanjima, koja su mu postavljena, sa uživanjem lati čak i najsuptilnijih ispitivanja, i zašto nisu, kad su kao osnovu postavili samo moralni katihizis, potražili biografije iz starih i novih vremena u nameri da pri ruci imaju primere za izložene dužnosti. Oni bi pomoću njih, prvenstveno upoređivanjem sličnih radnji u različitim okolnostima, pokretali rasuđivanje svojih vaspitanika — kako bi primetili manju ili veću moralnu sadržinu tih radnji, pa bi u tome čak uskoro otkrili da je rana mladost, koja je inače još nezrela za svaku spekulaciju, vrlo pronicljiva i pri tom ne manje zainteresovana, pošto oseća napredak svoje moći suđenja. A što je najglavnije, vaspitači se sa sigurnošću mogu nadati da će češće vežbanje da se dobro ponašanje upozna u svoj njegovoj čistoti i da se ono odobri, a da se, naprotiv, sa žaljenjem ili prezirom primeti čak i najmanje odstupanje od njega — mada je to dotle samo kao[126] neka igra moći suđenja u kojoj deca međusobno mogu da se nadmeću — ipak ostaviti trajan utisak osobitog poštovanja, na jednoj, i gnušanja, na drugoj strani, što će već zbog navike da se takve radnje češće smatraju kao dostojne odobravanja ili prekorevanja sačinjavati dobru osnovu za poštenje u budućem životu. Ja samo želim da ih poštedim primera takozvanih *plemenitih* (prezaslužnih) radnji, kojima se toliko razbacuju naši sentimentalni spisi, i da sve položim samo na dužnost i vrednost — koju čovek u svojim sopstvenim očima može i mora sebi da da pomoću svesti o tome da dužnost nije prekršio. Jer ono što ide za praznim željama i čežnjama za nedostižnim savršenstvom proizvodi samo junake romana, koji se, budući da se suviše pouzdaju u svoje osećanje za transcendentnu veličinu, oslobađaju zato posmatranja obične i redovne dužnosti, koja im onda izgleda beznačajno mala *

[126] Reč »kao« dodao Hartenštajn.

* Hvaliti radnje iz kojih proizlaze veliko, nesebično, saosećajuće nastrojenje i čovečnost, sasvim je pametno. Međutim, ovde se ne mora toliko skretati pažnja na *uzdizanje duše*, koje je vrlo površno i prolazno, koliko, naprotiv, na *podvrgavanje srca dužnosti*, od kojeg [podvrgavanja] se može očekivati trajniji utisak, jer ono sobom nosi načela

Međutim, ako bi se pitalo: šta je zapravo čista moralnost na kojoj se, kao na probnom metalu, mora ispitati moralna sadržina svake radnje, onda moram priznati da samo filozofi mogu učiniti sumnjivim rešenje tog pitanja; jer to pitanje je u običnom ljudskom umu odavno rešeno, istina ne pomoću apstrahovanih opštih formula, ali ipak pomoću uobičajene upotrebe, tako reći kao razlika između desne i leve ruke. Mi ćemo, dakle, obeležje ispitivanja čiste vrline najpre pokazati na jednom primeru i, zamišljajući da je on bio izložen za rasuđivanje jednom desetogodišnjem dečaku, videti da li bi on i sam od sebe nužno morao suditi tako a da ga učitelj nije u to uputio. Postoji priča o nekom čestitom čoveku koga su hteli navesti da se pridruži klevetnicima jedne nevine osobe, koja je, uostalom, bila nemoćna (kao otprilike Ana Bolen pred optužbom Henriha VIII Engleskog). Nude mu se dobici, to jest veliki pokloni ili visok položaj, on ih odbija. To će u duši slušaočevoj izazvati samo odobravanje i pljesak, jer je to dobitak koji on odbija. Sad počinju da mu prete gubitkom. Među tim klevetnicima nalaze se njegovi najbolji prijatelji, koji se sad odriču svog prijateljstva, bliska, srodnici, koji prete da će ga (a on je bez imovine) razbaštiniti, moćnici, koji u svakom mestu i svakoj prilici mogu da ga progone i ponize, zemaljski knez, koji mu preti gubitkom slobode, štaviše — samog života. Ali, da bi mu se, kako bi mera trpljenja bila ispunjena, dalo da oseti i bol, koji duboko može osetiti samo moralno dobro srce, neka se zamisli njegova, krajnjom nuždom i oskudicom ugrožena porodica kako ga *preklinje da bude popustljiv;* njega koji je, istina, pošten, ali kod koga ipak nisu čvrsti i neosetljivi organi osećanja kako sažaljenja tako i sopstvene[127] nevolje, u trenutku kad želi da nikada nije doživeo dan koji ga je izložio tako neizrecivom bolu, a ipak ostajući veran svojoj nameri da bude čestit, bez kolebanja ili samo sumnje: onda će se moj mladi slušalac postepeno uzdizati od prostog odobravanja do divljenja, odavde do čuđenja, a naposletku do najvećeg poštovanja i žive želje da sam može da bude takav čovek

(a uzdizanje duše nosi samo uzbuđenja). Kako samoljubivom uobraženošću o *zasluzi* ne bi potisnuo misao o *dužnosti*, čovek treba samo malo da razmisli, i uvek će otkriti neku krivicu koju je sebi, s obzirom na ljudski rod, bilo kako natovario (makar to bila samo krivica što usled nejednakosti ljudi u građanskom uređenju uživa preimućstva zbog kojih drugi ljudi moraju utoliko više oskudevati).

[127] Kod Kanta je stajalo eigene *Not.* Ovde je prevedeno prema izdanju Pruske akademije, gde stoji *eigener Not.*

(mada, naravno, ne u njegovoj situaciji); pa ipak, ovde je vrlina samo zato toliko vredna što toliko staje, a ne zato što nešto donosi. Celo divljenje, i čak težnja ka sličnosti s tim karakterom, ovde sasvim počiva na čistoti moralnog načela koja se vrlo očigledno može predstaviti samo na taj način da se od pobuda radnji oduzme sve ono što ljudi mogu da ubroje u sreću. Dakle, što se čistije prikazuje, moralnost mora utoliko više delovati na ljudsko srce. A odatle sledi: ako zakon morala i slika svetosti i vrline svuda treba da izvrše neki uticaj na našu dušu, taj uticaj mogu da izvrše samo utoliko ukoliko se moral nalaže kao čista pobuda, nepomešan s ciljevima naše ugodnosti, zato što se on najdivnije pokazuje u trpljenju. Međutim, ono što, kad se otkloni, jača dejstvo pokretačke snage, mora da je bila neka prepreka. Prema tome, svaka primesa pobuda koje se uzimaju iz lične sreće jeste prepreka da se moralnom zakonu pribavi uticaj na ljudsko srce. — Dalje, ja tvrdim da čak u onoj zadivljujućoj radnji, ako je motiv iz kojeg se desila bilo osobito poštovanje vlastite dužnosti, najveće dejstvo upravo na gledaočevu dušu ima to isto poštovanje zakona, a ne polaganje prava na unutrašnje mnenje o velikodušnosti i plemeniti zaslužni način mišljenja, — da, dakle, dužnost, a ne zasluga, mora imati ne samo najodređeniji nego, ako se predstavi u istinskoj svetlosti svoje nepovredljivosti, i najprodorniji uticaj na dušu.

U našem vremenu, kad se ljudi više dirljivim, bolećivim osećanjima, ili visokosežnim, nadmeno preteranim zahtevima, koji srce pre čine uvenulim nego snažnim, nadaju da će dušom više postići nego suvoparnom i ozbiljnom, ljudskoj nesavršenosti i napredovanju u dobru primerenoj predstavi dužnosti — u takvom vremenu upućivanje na ovaj metod je potrebnije nego ikada. Postavljati deci za uzor radnje kao plemenite, velikodušne, zaslužne, u nameri da se ona, podsticanjem njihovog entuzijazma pridobiju za te radnje, svrsi je potpuno suprotno. Jer, kako ona u posmatranju najobičnije dužnosti, a čak i u njenom tačnom prosuđivanju, još daleko zaostaju, to znači isto što i na vreme ih napraviti fantastama. Ali čak i kod poučenijeg i iskusnijeg dela čovečanstva ta tobožnja pobuda ako nema štetno, a ono nema ni istinsko moralno dejstvo na srce, dejstvo koje se na taj način ipak htelo da postigne.

Sva *osećanja,* prvenstveno ona koja treba da proizvedu tako neobičan napor, moraju u trenutku svoje žestine i pre no što prohuje da izvrše svoje dejstvo, inače ništa neće učiniti: budući da se srce, naravno, vraća svom prirodnom, umerenom

životnom kretanju, te, prema tome, zapada u mlakost koja mu je pre toga bila svojstvena, jer mu je, doduše, bilo done to nešto što ga je dražilo, ali ništa što bi ga jačalo. *Načela* se moraju zasnivati na pojmovima. Na svakoj drugoj osnova mogu nastati samo prohtevi koji osobi ne mogu pribaviti nikakvu moralnu vrednost, pa čak ni pouzdanje u sebe samu, bez kojeg svest o čovekovom moralnom nastrojenju i takvom karakteru, najviše dobro u njemu, uopšte ne može da postoji. Ako treba da postanu subjektivno praktički, ti pojmovi se ne smeju zaustaviti pri objektivnim zakonima moralnosti, da bismo im se divili i da bismo ih visoko cenili u odnosu na čovečanstvo, nego se njihova predstava mora posmatrati u relaciji prema čoveku i njegovoj individualnosti; jer, taj zakon se pojavljuje u obliku koji je, istina, vrlo vredan poštovanja, ali koji nije tako prijatan, kao da taj zakon pripada elementu na koji je čovek prirodno navikao, nego čoveka primorava da elemenat, često ne bez samoodricanja, napusti i stupi u viši element u kome se samo s mukom može održati, s neprestanom zebnjom da će se vratiti u ranije stanje. Jednom rečju, moralni zakon zahteva pokoravanje iz dužnosti, a ne iz naklonosti, koja se uopšte ne može i ne treba da pretpostavi.

Sad ćemo na primeru videti da li u predstavi neke radnje kao plemenite i velikodušne radnje leži snaga pobude koja je subjektivno više pokretačka nego kad se ta pobuda predstavi samo kao dužnost u odnosu prema ozbiljnom moralnom zakonu. Radnja kojom neki čovek uz najveću životnu opasnost pokušava da spase ljude iz brodoloma, ako pri tom konačno i sam izgubi svoj život, uračunava se, istina, s jedne strane u dužnost, a s druge strane takođe, i to ponajviše, u zaslužnu radnju. Međutim, naše poštovanje te radnje je veoma oslabljeno pojmom *dužnosti prema samom sebi;* za koju se ovde čini da je ponešto omalovažena. Presudnije je velikodušno žrtvovanje njegovog života za spas otadžbine, a ipak još ostaje poneka sumnja za onoga ko se pita da li je to tako savršeno dužnost da čovek samog sebe i bez naređenja žrtvuje tom cilju, i radnja u sebi nema celu snagu uzora i podsticaja za podražavanje. Međutim, ako je to neizbežna dužnost, koju ako prestupimo povređujemo moralni zakon po sebi, bez obzira na ljudsko dobro, tako reći nogama gazeći njegovu svetost (takve dužnosti se obično nazivaju dužnostima prema Bogu, jer mi u njemu zamišljamo ideal svetosti u supstanciji), onda pokoravanju tom zakonu odajemo najpotpunije poštovanje, uz žrtvovanje svega onoga što bi moglo imati neku vrednost za

najdublju od svih naših sklonosti, i nalazimo da je takvim primerom naša duša ojačana i uzdignuta, ako se na njemu možemo uveiiti da je ljudska priroda sposobna za tako veliko uzdizanje iznad svega onoga što bi god priroda mogla da suprotstavi pobudama. *Juvenal* prikazuje jedan takav primer, sa stepenovanjem koje čitaocu omogućuje da živo oseti snagu pobude koja se nalazi u čistom zakonu dužnosti kao dužnosti:

Esto bonus miles, tutor bonus, arbiter idem
Integer; ambiguae si quando citabere testis
Incertaeque rei, Phalaris licet imperet, ut sis
Falsus, et admoto dictet periuria tauro:
Summum crede nefas animam praeferre pudori,
Et propter vitam vivendi perdere causas.[128]

Ako u naše radnje možemo uneti nešto od onoga što zasluga ima laskavog, onda je pobuda u izvesnoj meri već pomešana sa samoljubljem, ima, dakle, neku potporu od strane čulnosti. Međutim, sve zapostaviti samo zbog svetosti dužnosti i postati svestan da se to *može,* jer to naš sopstveni um priznaje kao svoju zapovest i kaže da to *treba* činiti, to znači sebe tako reći potpuno uzdići iznad sämg čulnog sveta, i to je u isti mah tesno povezano u istoj toj svesti o zakonu, kao pobuda koja *vlada čulnošću,·* mada nema uvek efekta, ali koja čestom primenom i pokušajima, u početku slabim, da se upotrebi, daje nade da će taj efekat biti realizovan, tako da u nama postupno proizvede najveća, ali čisti[129] moralni interes.

Metod, dakle, ide sledećim tokom. *Najpre* je reč samo o tome da se rasuđivanje prema moralnim zakonima učini prirodnim poslom koji prati kako sve naše sopstvene radnje tako i posmatranje tuđih radnji, te da se, tako reći, učini navikom i ojača, budući da se najpre pita: da li je radnja objektivno *primerena moralnom zakonu;* i kom zakonu; pri tom se pažnje prema onom zakonu koji daje samo *razlog* obaveznosti razlikuje od onoga koji je uistinu *obavezujući (leges obligandi a legibus obligantibus)* (kao na primer zakon o onome što od mene zahteva *potreba* ljudi, nasuprot onome što od mene za-

[128] Budi dobar vojnik, dobar staratelj, a takođe i pošten
Sudija; ako kada budeš pozvan da svedočiš u nejasnoj
I nesigurnoj stvari, i čak ako bi ti Falaris zapovedio
Da lažeš i čak ako bi ti diktirao krivokletstvo privevši bika:
Veruj da je najveće zlo pretpostavljati život stidu,
I zarad života izgubiti razlog življenja.

Juvenal, *Sat.,* 8, 79—84

[129] Umesto prideva, Natorp predlaže prilog: »čisto«.

hteva njihovo *pravo,* od kojih ovo poslednje propisuje suštastvene, a ono prvo samo nesuštastvene dužnosti), i tako uči da se razlikuju različne dužnosti koje se sastaju u jednoj radnji. Druga tačka na koju se pažnja mora usmeriti jeste pitanje: da li se radnja (i subjektivno) dogodila radi *moralnog zakona* (um des moralischen Gesetzes willen) i da li, prema tome, ima ne samo moralnu tačnost kao delo nego i moralnu vrednost kao nastrojenje prema njenoj maksimi? No, nema sumnje da ta vežba i svest o kulturi našeg uma koji sudi o onome što je samo praktičko moraju postupno da proizvedu izvestan interes čak za njegov zakon, dakle za moralno dobre radnje. Jer, konačno zavolimo ono čije nam posmatranje omogućuje da osetimo proširenu upotrebu naših saznajnih snaga, koju poglavito unapređuje ono u čemu nalazimo moralnu tačnost, jer se um, sa svojom moći da prema principima a priori određuje ono što treba da se dogodi, dobro može osećati jedino u takvom poretku stvari. Posmatrač prirode najzad zavoli predmete koji su u početku neprijatni njegovim čulima, kad na njima otkrije veliku svrhovitost njihove organizacije, te tako svoj um napaja njihovim posmatranjem. *Lajbnic* je insekta, kojeg je mikroskopom brižljivo posmatrao, blago opet vratio na list, jer se pogledom na njega smatrao poučnim i jer je od njega gotovo primio neko dobročinstvo.

Međutim, taj posao moći suđenja, koji nam omogućava da osetimo svoje sopstvene saznajne snage, još nije interes za radnje i za sam njihov moralitet. On naprsto čini da se čovek rado zabavlja takvim rasuđivanjem, te vrlini, ili načinu mišljenja prema moralnim zakonima, daje formu lepote kojoj se divi, ali koju zato još ne traži *(laudatur et alget)*[130], kao što sve ono čije posmatranje subjektivno proizvodi svest o harmoniji naših snaga predstavljanja, pri čemu osećamo da je sva naša moć saznanja (razum i uobrazilja) ojačana, izaziva dopadanje koje se i drugima može preneti. Pri tom nas egzistencija objekta ipak ostavlja ravnodušnim, budući da se smatra samo kao povod da u sebi opazimo obdarenost talentima koji su uzvišeni iznad životinjstva. Međutim, sada u igru ulazi *druga* vežba, naime s ciljem da u živom prikazivanju moralnog nastrojenja na primerima učini primetnom čistotu volje, najpre je posmatrajući samo kao negativno savršenstvo volje, ukoliko na nju, u nekoj radnji iz dužnosti, ne utiču nikakve pobude sklonosti kao određujući razlozi. Na taj način je učenikova

[130] Hvaljeno je, a zlopati se (tj. poštenje svi hvale, ali ono ne vodi bogatstvu). (Juvenal, Sat. I, 74.).

pažnja prikovana za svest o njegovoj *slobodi,* i mada to odricanje izaziva početno osećanje bola, ono ipak, time što tog učenika otrže pritisku čak istinskih potreba, u isto vreme mu najavljuje oslobođenje od raznolike nezadovoljnosti u koju ga upliću sve te potrebe, čineći dušu prijemljivom za osećanje zadovoljnosti iz drugih izvora. Srce se ipak oslobađa jednog tereta koji ga uvek potajno pritiska, kad se čoveku na čistim moralnim odlukama, kojih se primeri izlažu, otkrije unutrašnja, inače čak ni njemu samom ne mnogo poznata moć, *unutrašnja sloboda,* da sebe toliko oslobodi od neobuzdane nametljivosti sklonosti da nijedna, čak ni najomiljenija sklonost nema uticaja na odluku za koju sad treba da se poslužimo svojim umom. U slučaju kad *samo ja sam znam* da je nepravda do mene — i mada slobodno priznanje te nepravde i nuđenje zadovoljenja nailaze na veliko protivljenje sujete, sebičnosti, čak i odvratnosti, koja inače nije nelegitimna prema onome čije sam pravo povredio, a uprkos tome mogu da pređem preko svih tih sumnji — ipak je sadržana svest o nezavisnosti od sklonosti i od okolnosti sreće, kao i o mogućnosti da samom sebi budem dovoljan. Ta mogućnost je za mene svuda korisna i sa drugog gledišta. Sada zakon dužnosti putem pozitivne vrednosti koju možemo osetiti kad mu se pokoravamo ima, *poštovanjem prema nama samima,* lakši pristup u svest o našoj slobodi. Na to poštovanje, ako je dobro utemeljeno, ako čovek ni od čega ne zazire kao od toga da sebe u sopstvenim očima pri unutrašnjem ispitivanju otkrije kao podlog i prezira vrednog, može se sad nakalemiti svako dobro moralno nastrojenje, jer je to najbolji, štaviše jedini čuvar koji prodiranje neplemenitih i štetnih podsticaja drži udaljenim od duše.

Ovim sam hteo da ukazem samo na najopštije maksime metodologije moralnog obrazovanja i vežbanja. Pošto bi raznolikost dužnosti za svaku njihovu vrstu zahtevala još posebna određenja i tako stvarala obiman posao, neka mi bude oprošteno što ću u spisu kao što je ovaj, koji je samo predvežba, ostati pri tim osnovnim crtama.

ZAKLJUČAK

Sto se razmišljanje češće i postojanije njima bavi, dve stvari ispunjavaju dušu uvek novim i sve većim divljenjem i strahopoštovanjem: *zvezdano nebo iznad mene i moralni zakon u meni.* Nijednu od te dve stvari ne smem tražiti i naprosto

pretpostavljati — izvan svog vidokruga, kao obavljenu tminom ili kao smeštenu u onome što je transcendentno; ja ih vidim ispred sebe i neposredno ih povezujem sa svešću o svojoj egzistenciji. Prva stvar započinje od onog mesta koje zauzimam u spoljašnjem čulnom svetu, te povezanost u kojoj se nalazim proširuje do beskrajnog prostora u kome se svetovi nastavljaju svetovima i sistemi sistemima, a povrh toga još do bezgraničnih vremena njihovog periodičnog kretanja, njihovog početka i trajanja. Druga stvar započinje od mog nevidljivog sopstva, moje ličnosti, i prikazuje me u svetu koji ima istinsku beskonačnost, ali primetnom samo za razum, te saznajem da se s njim (a time istovremeno i sa svim onim vidljivim svetovima) nalazim, ne kao u prvoj stvari u slučajnoj, nego u opštoj i nužnoj povezanosti. Prvi pogled na bezbrojno mnoštvo svetova tako reći poništava moju važnost kao *životinjskog stvorenja* koje materiju od koje je postalo opet mora vratiti planeti (samo jednoj tački u vasioni), pošto je kratko vreme (ne zna se kako) bilo snabdeveno životnom snagom. Drugi pogled, naprotiv, beskrajno uzdiže moju vrednost kao *inteligencije,* pomoću moje ličnosti, u kojoj mi moralni zakon otkriva život nezavisan od životinjstva, i čak od celog čulnog sveta, bar koliko se može zaključiti iz svrhovitog određenja mog postojanja posredstvom tog zakona, određenja koje nije ograničeno na uslove i granice ovog života, već ide u beskonačnost.

Međutim, divljenje i poštovanje mogu nas, doduše, podsticati na istraživanje, ali ne mogu zameniti nedostatak istraživanja. Sta treba učiniti da se to istraživanje uredi na koristan i uzvišenosti predmeta primeren način? Primeri pri tom mogu služiti za opomenu, ali i za podržavanje. Posmatranje sveta započelo je od najdivnijeg pogleda koji nam ljudska čula igda mogu pružiti i koji naš razum igda može obuhvatiti u širokom opsegu tog posmatranja, a završilo — zvezdočatanjem. Moral je započeo s najplemenitijim svojstvom u ljudskoj prirodi, čije razvijanje i kultura smeraju na beskrajnu korist, a završio — zanesenjaštvom ili praznoverjem. Tako se događa svim, još sirovim, pokušajima, u kojima najglavniji deo posla zavisi od upotrebe uma koja se ne pojavljuje sama od sebe posredstvom češćeg vršenja, kao upotreba nogu, pogotovo ne kad se tiče osobina koje se ne mogu tako neposredno prikazati u običnom iskustvu. Međutim, pošto je, mada kasno, uvedena u modu maksima da se najpre dobro razmisli o svim koracima koje um namerava da učini i da mu se dopusti da ide ne drukčije nego pravcem metoda o kome se pre toga dobro razmislilo, to je

prosuđivanje svemira dobilo sasvim drugi pravac, a s njim u isto vreme i neuporedivo srećniji ishod. Padanje kamena, pokret praćke, rastavljeno na svoje elemente i snage koje se pri tom ispoljavaju, kao i matematički obrađeno, najzad je proizvelo onaj jasni i za svu budućnost nepromenljivi uvid u vasionu, koji se, uz neprekidno posmatranje, može nadati da će se uvek samo proširivati, a nikada se ne treba pribojavati da će morati da se vrati.

Da sad tim putem isto tako krenemo u obrađivanju moralnih obdarenosti naše prirode, za to nam onaj primer može biti uputan i može nam dati nadu za sličan dobar uspeh. Uza se imamo primere uma koji moralno sudi. Ovaj um raščlaniti na njegove elementarne pojmove, a u nedostatku *matematičkog metoda* u ponovljenim pokušajima nad običnim ljudskim razumom preduzeti *herniji* sličan postupak *odvajanja* onoga što je empirijsko od onoga što je racionalno, koji se u njemu nalaze, — to nam može i jedno i drugo, kao i ouo što svaki za sebe jedino može da uradi, *čisto* i sa izvesnošću da učini saznatljivim. Tako će se, delom, sprečiti zabluda još *sirovog,* neuvežbanog rasuđivanja, a delom (što je daleko potrebnije) *nastranosti genijalnih,* koje, bez ikakvog metodičkog istraživanja i poznavanja prirode, obećavaju imaginarna bogatstva, dok se istinska blaga traće. Jednom reci: nauka (na kritički način istražena i metodički uvedena) predstavlja uzana vrata koja vode do *učenja o mudrosti,* ako se pod njim ne podrazumeva samo ono što čovek treba da *čini* nego ono što *učiteljima* treba da služi kao putokaz da put ka mudrosti, kojim svako treba da ide, dobro i jasno prokrče i druge osiguraju od stranputica; to je nauka, čija čuvarka u svako doba mora ostati filozofija, u čijem suptilnom istraživanju publika ne učestvuje, ali začelo treba da uzme učešća u *učenjima* koja joj tek posle takve obrade svakako mogu biti jasna.

SADRŽAJ

Strana

Drugi deo

I. Kant, KRITIKA PRAKTIČKOG UMA. Omot i korice: Stevan Vujkov. Lektori: Ilija Moljković i Marija Vuković. Tehnički urednik: Milan Skrbić, Izdaje i štampa: Beogradski izdavačko-grafički zavod, Beograd, Bulevar vojvode Mišića, 17. Za izdavača: Vladimir Stojšin. Tiraž 5.000. Beograd, 1979.